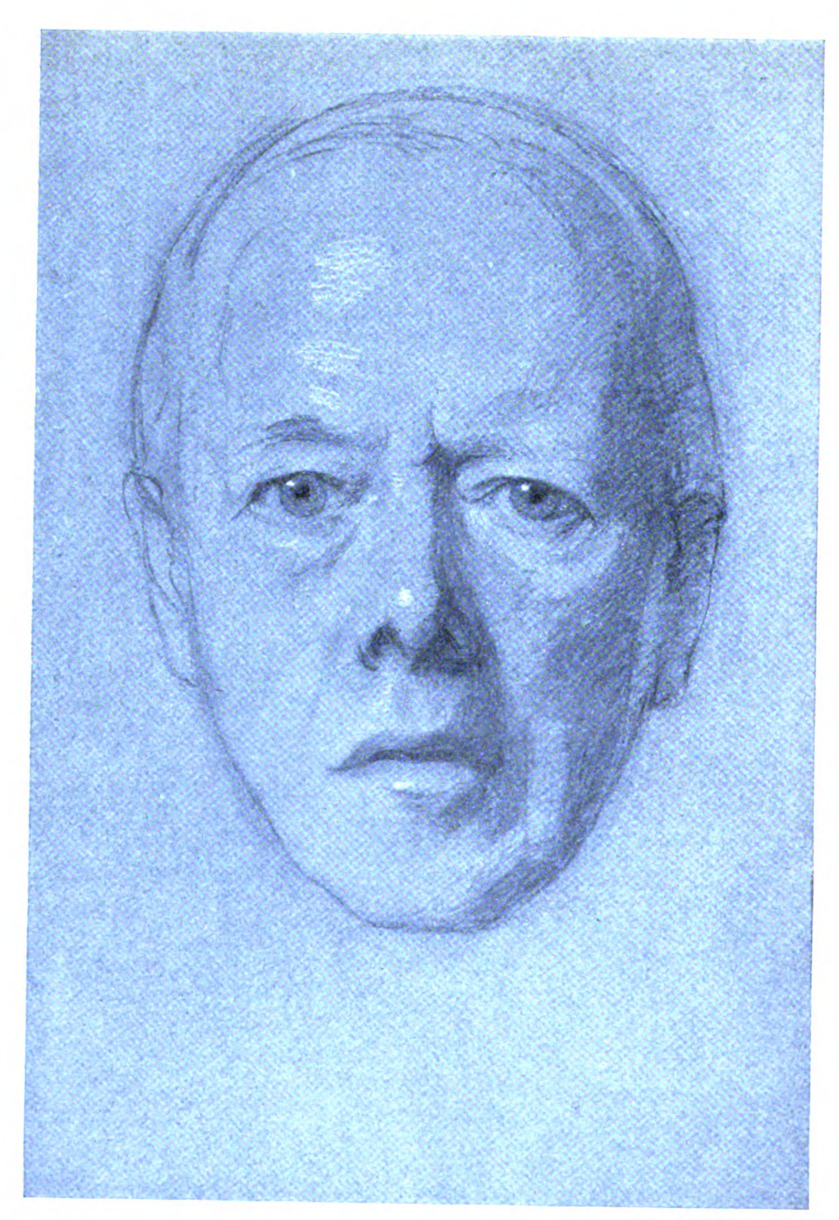
MENSCH UND GOTT



Paul O. Croeber gez.

Houston Stewart Chamberlain

Houston Stewart Chamberlain

MENSCH UND GOTT

BETRACHTUNGEN ÜBER RELIGION UND CHRISTENTUM

Das Antlitz Gottes kannst du nirgends finden noch betrachten außer in Christo; darum strebe Gott in Christo zu erkennen. Denn das wahre Wissen von Gott wird weder durch Wortweisheit noch durch Denken erreicht, vielmehr handelt es sich um einen inneren Vorgang, der den Geist gottwärts umwandelt.

Oliver Cromwell
(Brief an seinen Sohn)



MÜNCHEN 1921 / BEI F. BRUCKMANN A.-G.

DEM REINEN, TAPFEREN HERZEN

— VON JUGEND AUF STRENGER PFLICHTERFÜLLUNG GEWEIHT —

DAS ALLEIN, IN NIEMALS ERMATTENDER HINGABE,

DAS ENTSTEHEN UND VOLLENDEN VORLIEGENDEN WERKES

— UNÜBERWINDLICH SCHEINENDEN HINDERNISSEN ZUM TROTZE —

ERMÖGLICHT HAT:

SEI AN ERSTER STELLE DER DANK AUSGESPROCHEN

IN EHRFURCHT UND IN LIEBE



„Es ist das Trefflichste, was seit langem ein Mensch von echt religiösem Wahrheitssinn gesagt hat, und, was vielen die alte oder moderne Theologie nicht geben kann, wird ihnen dies Laienbüchlein geben" — so urteilte die Tägliche Rundschau über die von Houston Stewart Chamberlain herausgegebenen

WORTE CHRISTI

welches Buch eine wichtige Ergänzung zu dem vorliegenden Werke bildet.

INHALTSÜBERSICHT

Seite

Zur Verständigung 1

Erstes Kapitel. Mensch und Gott 7

Grundbegriffe S. 9. — Der Mensch S. 13. — Gott S. 20. — Das höchste gute Wesen S. 35.

Zweites Kapitel. Der Mittler 37

Zusammenfassender Rückblick S. 39. — Der Mittler S. 41. — Das Opfer S. 43. — Gottmensch und Menschgott S. 46. — Herakles, Osiris, Mithras, Dionysos S. 49. — Mystik, Magie, Glauben S. 56.

Drittes Kapitel. Der Heiland 73

Geschichtlichkeit Jesu Christi S. 75. — Geburt und Auferstehung S. 80. — Die Persönlichkeit S. 89. — Des Heilandes Lehrweise S. 95. — Des Heilandes Gleichnisse S. 97. — Die Religion Jesu S. 102. — Die Religion des Reiches Gottes S. 104. — Betrachtung über Matthäus 28, 19 S. 105. — Die Religion des Reiches Gottes (Fortsetzung) S. 107. — Betrachtung über Jesu Verhältnis zu den Juden S. 110. — Die Religion des Reiches Gottes (Fortsetzung) S. 117. — Betrachtung über die *Sünde* S. 124. — Die Religion des Reiches Gottes (Fortsetzung) S. 132. — Sonderstellung dieser Religion S. 135. — Nachwort: Übergang zum „Christentum" S. 137.

Viertes Kapitel. Die Evangelien 139

Bedeutung des Wortes *Evangelium* S. 141. — Der Messiasgedanke S. 143. — Weissagungen, Offenbarungsschriften, Wunder S. 149. — Weissagungen S. 151. — Offenbarungsschriften S. 160. — Wunder S. 170. — Zusammenfassung S. 173.

Fünftes Kapitel. Paulus 175

Zur Einführung S. 177. — Hellenistische Einflüsse S. 178. — Paulus und die Evangelien S. 184. — Das Gesicht zu Damaskus S. 190. — Christi Gottheit bei Paulus S. 194. — Die Gegen-Sätze (Antinomien) S. 202. — Mythos und Mystik S. 207. — Jesus und Paulus S. 217.

Seite

Sechstes Kapitel. Die christliche Kirche und die Religion Jesu 225

Einführung S. 227. — Der erste Schritt zur Kirche S. 229. — Die Gottheit Jesu Christi S. 235. — Dreieinigkeit und Gottmenschheit S. 241. — Die Priesterschaft S. 247. — Rückblick S. 252. — Herder und Kant S. 255. — Marienkult und Letztes Gericht S. 258. — Die *pia fraus* S. 261. — Möglichkeit einer neuen Gemeinschaftsbildung S. 267. — Die Sakramente S. 272. — Bedeutung der Kunst für die Religion S. 277. — Das Angeschaute im Gegensatz zu dem Gedachten S. 287. — Form und Gehalt als religiöse Gegensätze S. 290. — Die Religion Jesu S. 292.

Verzeichnis der Hauptbegriffe 301

ZUR VERSTÄNDIGUNG

MAN MUSS AN DIE EINFALT, AN DAS EINFACHE,
AN DAS URSTÄNDIG PRODUKTIVE GLAUBEN,
WENN MAN DEN RECHTEN WEG GEWINNEN WILL.
DIESES IST ABER NICHT JEDEM GEGEBEN: WIR
WERDEN IN EINEM KÜNSTLICHEN ZUSTANDE
GEBOREN UND ES IST DURCHAUS LEICHTER,
DIESEN IMMER MEHR ZU BEKÜNSTELN ALS ZU DEM
EINFACHEN ZURÜCKZUKEHREN.

(GOETHE)

Der Titel dieses Buches könnte großartig weltumspannend verstanden werden und ein entsprechend kühnes, ja überkühnes Unternehmen erwarten lassen; einer derartigen Annahme muß ich gleich entgegentreten und versichern: die Benennung „Mensch und Gott", weit entfernt, auf ein unmögliches Unterfangen zu deuten, soll nach meinem Sinne schlicht anzeigen, daß die folgenden Seiten der Befassung mit zwei Begriffen gewidmet sind, welche jeden von uns — er sei auch, wer er möge — nahe betreffen, so nahe, daß ein Jeder im Laufe eines langen Lebens sich eine gewisse Zuständigkeit erwirbt und damit auch ein Recht, darüber zu reden; an den Anderen liegt es, ob sie zuzuhören belieben oder nicht. Über beide Begriffe ist so viel nachgedacht und sind so viele Gedanken mitgeteilt worden — häufig von den bedeutendsten Denkern und den erhabensten Heiligen — daß keiner sich leicht einbilden wird, neue Aufklärung beitragen zu können; jedenfalls bildet es sich der Verfasser des vorliegenden Werkes nicht ein; doch meint er, aus neuen Bedürfnissen entstünden neue Aufgaben, und hierin liege die Berechtigung eines derartigen Versuches, der seinen Zweck erreicht, sobald er nur einigen bedürftigen Seelen willkommene Hilfe leistet.

Bei einem solchen Vorhaben kommt es in erster Reihe darauf an, den Standort des Betrachters genau zu bestimmen: in diesem Buche redet der Laie, nicht der Geistliche, es redet der Weltmann, nicht der Fachgelehrte. Freilich, es hat dieser Weltmann sein Leben lang den betreffenden Fragen nahegestanden und redlich gestrebt, sich zu unterrichten — wobei er keine Mühe scheute, stets das Bedeutendste, das Gründlichste, das Zuverlässigste ausfindig zu machen und es sich, soweit es ihm seine Laienbildung gestattete, anzueignen, und zwar dieses Beste allein mit grundsätzlicher Außerachtlassung alles Minderwertigen und namentlich alles Phantastischen und Dilettantenhaften: daraus folgt eine Kenntnis der Ergebnisse gelehrter Forscher und ihre Fruchtbarmachung, nicht aber die Geistesrichtung des fachmännischen Gelehrten mit ihren Vorzügen und Beschränkungen. Man darf nicht übersehen, daß bei den hier behandelten Fragen manches jegliche Gelehrsamkeit weit übersteigt, so daß Denkkraft und Seelentiefe mehr als Wissen zu bedeuten haben; während andrerseits die Ergebnisse derjenigen Forschungen, zu denen ausgedehnte philologische und historische Kenntnisse von-

nöten sind, von jedem gebildeten Laien verstanden und aufgenommen werden können. Ein bedeutendster unter den neueren Religionsforschern, F. Crawford Burkitt, sagt hierüber: „Es liegt garnichts in dem Wesen der von uns Theologen behandelten Gegenstände, was geeignet wäre, den aufmerksamen Leser zu verhindern, jeden Schritt des zurückgelegten Weges mitzumachen; auch kann er das Recht beanspruchen, darüber zu urteilen, ob er uns folgen will oder nicht“ (*The Gospel History and its Transmission,* 3. Aufl., S. 7). Der deutsche Leser wird wohl daran tun, sich diese Worte einzuprägen; denn die übertriebene Einschätzung der ausschlaggebenden Bedeutung, nicht allein des Wissens der Fachgelehrten, sondern auch ihres Urteils, wirkt verhängnisvoll; wer sich nicht die volle Selbständigkeit des Urteils bewahrt, begibt sich der Würde eines freien Menschen und verliert damit zugleich die Fähigkeit, sich das durch die gelehrten Arbeiten Errungene wirklich anzueignen; besser ist es, manches falsch zu verstehen als sich willenlos dem Urteil Anderer zu fügen — woraus gar keine Seelenüberzeugung, vielmehr nur ein blasses Fürwahrhalten sich ergibt.

Hier muß nebenbei eine Bemerkung eingeschaltet werden, die, ohne große Bedeutung zu besitzen, immerhin für die Beurteilung des vorliegenden Werkes nicht belanglos ist. Die besonderen Bedingungen, unter denen diese Arbeit zur Ausführung kam, erschwerten in einem solchen Maße das Nachsuchen in Büchern und Aufzeichnungen, daß hiermit so sparsam wie möglich vorgegangen werden mußte; wer darum nur die im Text genannten Schriften beachtet, wird eine weit schmälere Grundlage der durchgeführten Studien vorraussetzen als die, welche in Wirklichkeit vorliegt. Daraus erklärt sich auch das Fehlen manches mit Recht erwarteten Namens. Dies sei ein für allemal in Kürze ausgesprochen.

Die Erwähnung von Lücken gemahnt mich daran, fernerstehende Leser aufmerksam zu machen, daß ich schon in mehreren meiner Bücher die Gelegenheit fand, mich eingehend sowohl mit den allgemeinen Fragen aller Religion, wie auch mit vielen darauf bezüglichen Einzelfragen, einzelnen Zeitläuften und einzelnen Persönlichkeiten zu beschäftigen — ich nenne *Richard Wagner, Die Grundlagen, Worte Christi, Arische Weltanschauung, Immanuel Kant, Goethe, Deutsches Wesen, Lebenswege:* meine unüberwind-

liche Abneigung gegen Wiederholungen hat mich veranlaßt, alle diese Stellen als bekannt vorauszusetzen.

Für den Standpunkt des Verfassers wären weiter zu berücksichtigen Rassenangehörigkeit, Bildungsgang und Lebensschicksal: die Beantwortung dieser Fragen erteilt mein im Jahre 1919 erschienenes Buch *Lebenswege meines Denkens.*

Bei einem der Religion gewidmeten Buch kommt namentlich der Frage nach der Absicht, aus der es entstand, Bedeutung zu. Hierauf antworte ich am besten historisch.

Die erste Anregung, ein Buch über Religion zu schreiben, erhielt ich vor etwa achtzehn Jahren von einem süddeutschen Verleger; diesen hatte Otto Pfleiderer, der in weitesten Kreisen bekannte, erst vor kurzem gestorbene Berliner Theologe, veranlaßt, sich an mich zu wenden, indem er mich, auf Grund der Abschnitte über Jesus Christus und über Religion und Kirchengeschichte in meinen *Grundlagen* für befähigt hielt, ein allgemein umfassendes volkstümliches Werk auszuführen. So sehr dieser Vorschlag mich auch verlockte, nie habe ich mich entschließen können, seine Ausführung in Angriff zu nehmen: ich mußte befürchten, einerseits ins Uferlose zu geraten, andrerseits keine Gelegenheit zu finden, dasjenige zu sagen, was zu sagen ich auf dem Herzen hatte. Später drangen verehrte Freunde — unter denen ich nur Julius Wiesner und Leopold von Schröder nennen will — in mich, eine ganz anders geartete Schrift zu verfassen: eine Art religiösen Bekenntnisses oder eine Erzählung meiner allerpersönlichsten religiösen Erlebnisse. Auch dieser Anregung habe ich mich nicht entschließen können zu folgen: ein gewisses Scheugefühl hielt mich davon ab. Es klangen mir die Worte der „schönen Seele“ in den Ohren: „Hätte ich doch immer geschwiegen, und die reine Stimmung in meiner Seele zu erhalten gesucht! Hätte ich mich doch nicht durch Umstände verleiten lassen, mit meinem Geheimnisse hervorzutreten!“ Dennoch kreiste unablässig im innersten Gemüte die Sehnsucht, mir selber einige der beseligendsten Herzenserfahrungen durch Gestaltung möglichst deutlich zu vergegenwärtigen, zugleich mit der Vorstellung, ein derartiges Beginnen könne den Freunden meines Schrifttums einige Freude und vielleicht auch Anleitung gewähren. Eines Tages gewann dieser Wunsch gebieterische Gewalt: ich legte meine anderen

Arbeiten aus der Hand und widmete mich dieser (vergl. *Lebenswege,* S. 152).

Erzähle ich das so umständlich, so geschieht es, weil ich mir bewußt geworden bin, daß die beiden nicht zur Ausführung gekommenen Vorschläge dennoch die vorliegende Schrift beeinflußt haben: ohne Pfleiderer's Anregung hätte ich vielleicht doch nicht so weit umhergeschaut, wie hier geschehen ist; und hätte mich nicht der Gedanke an eine Bekenntnisschrift lange beschäftigt, so wäre ich schwerlich auf die Beschränkung geraten, die jetzt gebietet und dieses Buch, zwar nicht zu einem ausdrücklichen, aber dessen ungeachtet zu einem geheimen Bekenntnis geschaffen hat. Namentlich letzterer Umstand besitzt für den „Standpunkt" des Verfassers, den wir zu bestimmen suchen, entscheidende Bedeutung: habe ich auch überall Tatsachen und gelehrte Ergebnisse herangezogen nach Maßgabe des mir zu Gebote Stehenden, so habe ich mich doch fast an keiner Stelle über die Grenze dessen hinausgewagt, was mir im Laufe des Lebens zu einem Herzensbekenntnis geworden ist; denn wo dies nicht der Fall war, fühlte ich mich wankend und fand keine Freude daran, bloße Meinungen vorzutragen. Zwar habe ich überall streng an mich gehalten, in der Überzeugung, man sage mehr, wenn man die letzten Worte unausgesprochen lasse; nichtsdestoweniger findet die rechte Fühlung zu diesem Buche nur derjenige, der den Herzschlag darin vernimmt.

I.

MENSCH UND GOTT

IN UNSERS BUSENS REINE WOGT EIN STREBEN,
SICH EINEM HÖHERN, REINERN, UNBEKANNTEN
AUS DANKBARKEIT FREIWILLIG HINZUGEBEN,
ENTRÄTSELND SICH DEN EWIG UNGENANNTEN.
(GOETHE)

YES, THERE IS A GOD IN MAN.
(CARLYLE)

Mensch und Gott sind zwei Vorstellungen — oder sagen wir lieber, um gleich genauer zu reden — Mensch und Gott sind zwei Gedankengestalten (Ideen), die sich gegenseitig hervorrufen und insofern bedingen. Kein Volk der Welt ist bekannt, das nur die eine hegte, ohne sie durch die andere zu ergänzen. Die Forschungen des letzten halben Jahrhunderts haben es — im Gegensatz zu der bisherigen ziemlich allgemeinen Annahme — unwidersprechlich gezeigt: der Gedanke an eine Gottheit und zwar an eine einheitlich vorgestellte (monotheistische), unsichtbare, allgegenwärtige fehlt bei keinem Stamm der Erde, wobei besonders beachtenswert erscheint, daß diese Gottheit zunächst nichts mit priesterlichen Religionslehren und mit Kultus zu tun hat, sondern auf dem dunklen, aus Halbbewußtsein und Unbewußtsein gewobenen Hintergrund des Gemütes als unabweisbare Gedankengestalt mit Naturnotwendigkeit steht und wirkt. Alle Verwickelungen der Vielgötterei, alle grüblerische Bildung von Zwangsglaubenssätzen (Dogmen), alle gottesdienstlichen Wahngedanken sind das Erzeugnis späterer Kulturstufen und lassen meistens die Gedankengestalt des Einen Urgottes unangetastet, wenn auch zurückgedrängt hinter die Buntheit der neuen Vorstellungen. Von diesem Gott redet selbst ein Euripides als von „dem ätherischen Zeus jenseits aller Himmel“ (*Frgm.* 911), und zu der Zeit des aufsteigenden Christentums sagt ein erbitterter Gegner der neuen Lehre, Maximus von Madaura: „Es gibt nur Einen höchsten und einzigen Gott, ohne Anfang und ohne Ende, dessen in der Welt verbreitete Kräfte wir unter verschiedenen Bezeichnungen anrufen, weil wir seinen wahren Namen nicht kennen . . . . .“[1]) Ethnologen und Missionare haben nur darum die Tatsache dieser allverbreiteten Eingottsvorstellung erst spät entdeckt, weil die wildlebenden Menschen diesen ihren Gottesgedanken teils aus Scheu, teils aus stumpfer Gleichgültigkeit, unerwähnt zu lassen pflegen.

Welche Unmenge vergeblicher Arbeit, welche Fluten verderblichen Hasses, welche Ströme Blutes hätten wir Europäer uns sparen können, wenn wir es der Mühe wert gehalten hätten, auf den erhabenen Lehrer zu hören, der vor zweieinhalb Jahrtausenden die verborgenen Grundzüge des Menschengemütes entdeckte und

[1]) Nach Cumont: *Die orient. Religionen im römischen Heidentum.* Deutsche Ausg. 1910, S. 244.

als echter Hellene in faßlichen Bildern darstellte! Zwar hat Plato nach und nach auf den geheimnisvollen Wegen einer sich unbemerkt aufdringenden Geistesübergewalt nicht zu ermessenden Einfluß auf unser Denken in seiner ganzen Breite gewonnen; von dem feinst ersonnenen Hirngespinst unserer Theologen bis zu den Forschungen unserer Naturwissenschaft — wir alle sind Platoniker, ohne es zu wissen; doch gerade der Mittelpunkt seines Denkens — die Lehre von den Gedankengestalten — bleibt noch immer ein Spielzeug für Fachleute, anstatt, wie das der Fall sein sollte, unser Leben zu befruchten und ihm Richtungen zu weisen.

Diesen Mittelpunkt bildet die Entdeckung, daß alle Gedankengestalten Schöpfungen des Menschengeistes sind — und ich füge hinzu, des Geistes einzelner begnadeter Menschen, die eine unbeschränkte Zahl von Erscheinungen, Erfahrungen oder Gedanken durch eine derartige Schöpfung zu einer übersichtlichen Einheit zusammenfaßten, wodurch zugleich Licht in die Verfinsterung einer übervollen Vorstellungswelt gebracht und die Last, die das Hirn zu tragen hat, bedeutend erleichtert wird. Nicht einmal die allereinfachsten solcher Gedankengestalten — die Begriffe, unter denen wir die von uns selbst verfertigten Gerätschaften zusammenfassend uns vorzustellen pflegen — sind in Wirklichkeit bloße Namen für vorhandene Dinge: immer ist etwas Dichtung dabei und damit zugleich ein Schwebendes, undeutlich Begrenztes, Wechselndes. Wie staunen wir Ungelehrte, wenn wir in Kluge's *Etymologischem Wörterbuch der deutschen Sprache* von dem uns vertraut anheimelnden Bett erfahren, die indogermanische Wurzel dieses Wortes bedeute „graben", in weiteren alten Wandlungen dann Grube und Gruft, „eingewühlte Lagerstelle", und deute in einer anderen Entwickelungsreihe auf Mist und Dung! Forschen wir weiter nach und schlagen z. B. in Bethge's *Urzeit* (S. 46) oder Meringer's *Das deutsche Haus* (S. 59 fg.) nach, so erfahren wir, das Wort „Bett" habe ursprünglich Erdhöhlen bezeichnet, die beim Herannahen des Winters als Schutzräume gegraben und der Wärme wegen mit Dungschichten überdacht wurden, um dann jenen urtümlichen Menschen, die sonst ihr Wesen nachts wie tags unter freiem Himmel zu treiben pflegten, als Schlafstätten und auch als Spinnstuben zu dienen. Der heutige Begriff „Bett" — der in Wirklichkeit, wie Plato öfters hervorhebt,

eine Gedankengestalt (Idee) ist — hängt also mit dem Worte äußerst lose zusammen, was uns wiederum darauf aufmerksam machen sollte, daß selbst in diesem einfachsten Falle das Ding und die Gedankengestalt sich keineswegs decken, vielmehr letztere sich gleitend den verschiedensten Verhältnissen anpaßt, sich nie in unverrückbare Begriffsbestimmungen einfangen läßt, also das Wesen einer Fata morgana, einer zerfließenden Schattengestalt an sich trägt.

Da den meisten heutigen Menschen das Denken — namentlich jedes Denken über das Denken — ungewohnt und darum lästig ist, füge ich eine humoristische Anekdote hinzu, die um so mehr anmutet, als sie sich auf Held Hindenburg bezieht[1]). Der Feldherr hatte eines Abends einen Professor der Philosophie, der als Reserveoffizier sein Hauptquartier durchzog, zu Tische geladen. Im Laufe der Unterhaltung geriet der Gelehrte ein wenig tief in sein Fach hinein, was dem Kriegsmann einige Mühe, zuletzt wohl auch Ermüdung verursachte. Auch hier wußte er sich Rats. „Herr Major, entschuldigen Sie die Unterbrechung! Gesetzt den Fall, ich nehme ein handgroßes Brett, rechteckig oder abgerundet, und ziehe reihenweise 500 kräftige Schweinsborsten hindurch: das darf ich doch eine Bürste nennen, nicht wahr?" — Der erstaunte Gelehrte stottert befangen: „Ohne Frage . . . . gewiß, Exzellenz." — „Wenn ich aber nur 300 Borsten durchziehe, darf ich dann noch immer von einer Bürste reden?" — Der immer verlegener werdende Fachmann nickt lächelnd seine Bejahung. Nun fühlt der Recke, daß er das Heft in der Hand hält, und steigt zuversichtlich heiter immer tiefer herab mit der Zahl der Borsten; der Philosoph wird zunehmend verlegen und faßt endlich bei 10 Borsten den Mut einzuwerfen, da könne man wohl doch nicht mehr von einer Bürste reden. Unter schallendem Gelächter der Tafelrunde ruft Hindenburg aus: „Da hab' ich wieder etwas gelernt: zu dem Begriff einer Bürste gehört eine Mindestzahl von 11 Borsten!" Der Kriegsmann hatte tiefer gegriffen, als er es selber ahnte, indem er durch ein anschauliches Beispiel aufdeckte, daß selbst unsere allereinfachsten, auf alltägliche Gegenstände bezüglichen Wörter nicht tatsächlichen Dingen, sondern

[1]) Folgende Anekdote verdanke ich einem Teilnehmer an der betreffenden Tafelrunde; doch sind inzwischen Jahre vergangen und ich bürge nicht für buchstäbliche Genauigkeit des Wortlautes.

Gedanken entsprechen, und somit auf deutsch am besten als „Gedankengestalten“ bezeichnet werden.

Wenn es sich nun mit den einfachsten Dingen menschlicher Erfindung also verhält, wo man doch glauben sollte, die Gestalt der betreffenden Gegenstände und die Gestalt der sie zusammenfassenden Gedanken entstünden zugleich und würden sich genau decken, so läßt sich leicht vorstellen, wie groß der Abstand ausfällt, wenn die Natur selbst die Gegenstände bietet, die unsere Phantasie erst sich aneignen und unser Denken erst einen, trennen und ordnen muß, ehe wir zu der Erschaffung von Gedankengestalten übergehen können. Es liegt z. B. ein kühnes Gedankengestalten des Menschengeistes in der Aufstellung des einheitlichen Begriffes „Hund“; wissen wir doch heute, daß die Tiere, die wir mit diesem gemeinsamen Namen bezeichnen, von mindestens drei verschiedenen, durch die Wissenschaft auch artlich getrennten wilden Stämmen entspringen und erst durch grenzenlose Kreuzung als Zwischenstufen entstanden sind (siehe Keller); es ist und bleibt unmöglich, eine einheitliche, sicher umgrenzte, unanfechtbare Begriffsbestimmung der Gedankengestalt „Hund“ zu geben; Hindenburg's Lehre von den „11 Borsten“ käme hier an allen Ecken und Enden zum Durchbruch.

Noch eigenmächtiger gehen wir zu Werke, sobald nicht Dinge, d. h. nicht sinnlich wahrgenommene Erscheinungen, sondern lediglich Begriffe, Empfindungen, Ahnungen usw. den „Stoff“ ausmachen, aus welchem wir es unternehmen, Gedankengestalten aufzuerbauen: ich nenne Endlichkeit, Unendlichkeit, Tugend, Sünde, Freiheit, Unsterblichkeit ...... Alle diese Ideen sind Schöpfungen unseres Geistes, und zwar bei ihrem Ursprung Schöpfungen bestimmter Männer an bestimmten Tagen, die dann nach und nach unter allen denkbaren Verzerrungen und Verballhornungen in den Bestand des allgemeinen Bewußtseins eindrangen, — wobei wohl zu bemerken ist, daß alle feineren Gedankengestalten Besitz einer Minderzahl bleiben, während die Menge davon redet — wie heute von der Freiheit — ohne im mindesten zu ahnen, was damit ausgesagt wird und werden kann.

*

Nähere Betrachtungen über das hier kurz Angedeutete anzustellen, ist im Augenblick keine Veranlassung; vorläufig liegt mir daran, die eine Tatsache, welche wenig oder garnicht beachtet wird, hervorzuheben: der Begriff Mensch ist in Wirklichkeit ebensowenig wie der des „Hundes" ein festzubannender, auf sicher umgrenzte Tatsachen bezogener; vielmehr handelt es sich auch hier um eine Gedankengestalt, und das heißt, um eine Schöpfung des freidichtenden Geistes. Die im letzten halben Jahrhundert oft erwogene Frage, wann der Mensch entstanden sei? — dürfen wir mit aller Bestimmtheit dahin beantworten: an dem Tage, an dem zum erstenmal ein sinnendes Gemüt seine Erfahrungen in der Weise zu verbinden und zugleich auszuscheiden verstand, daß die Vorstellung Mensch sich ihm deutlich vor Augen aufbaute.

Um Tüfteleien handelt es sich keineswegs, vielmehr um eine Frage von entscheidender Wichtigkeit — nicht weniger entscheidend, weil sie niemals gestellt zu werden pflegt. Wir reden alle geläufig vom „Menschen" und fragen uns niemals, ob dieser Vorstellung ein einheitlicher Begriff entspreche? ob wirklich alle „zweibeinigen Wesen, ohne Flügel" (wie Voltaire spottet) als „Menschen" zu bezeichnen seien? ob dies zu tun einen Sinn habe und irgendeiner brauchbaren Wahrheit zum Ausdruck verhelfe? Die Aroinder nannten, als sie von Norden kommend in die Täler des Indus und des Ganges hinabstiegen, die dunkle Bevölkerung, die ihnen den Weg streitig machte, kurzweg Affen, nicht Menschen, und ihre Führer warnten vor der Vermischung mit ihnen, als einer verbrecherischen Blutschändung mit einem Tier. Taten sie Unrecht daran? und hat nicht der Verfolg der Geschichte jenen weisen Männern Recht gegeben, indem er gezeigt hat, was aus einem zuhöchst begabten, edelmütigen Menschenschlag wird, wenn die Sinne ihn nun doch betören, das Tierblut in sein Menschenblut einsickern zu lassen? Die Gedankengestalt Mensch, die der hellenischen Kunst eine himmelstürmende Steigerung ins Erhabene verdankt, erleidet eine entsprechende Herabwertung ins Bestialische, sobald wir den Neger ihr einverleiben. Heute, wo die Entwickelungslehre sich fast dogmatischen Wert anmaßt, kann die Wissenschaft nicht den Schatten eines Argumentes gegen die Annahme vorbringen, die Schwarzen stammten aus einer anderen Affenfamilie als die Weißen, und wiederum die Gelben aus einer

dritten, und die Malaier aus einer vierten. Man weiß ja, daß Goethe so weit ging, jede Gemeinschaft der Abstammung zwischen Juden und Germanen in Abrede zu stellen (*Gespr. mit Eckermann,* 7.10.1828). Ich gebe aber zu bedenken, ob wir nicht gut daran täten, noch weiter zu gehen und uns ernstlich zu fragen, ob alle Wesen, die Menschengestalt zeigen, — und seien es auch weiße Europäer nordischer Abkunft —, geistig und sittlich die Bezeichnung Mensch verdienen. Ich gebrauche das Wort „verdienen" nicht im Sinne eines Aburteilens, vielmehr bin ich nur besorgt, die Vorstellung Mensch könne jeden Inhalt verlieren, und es blieben nur die „zwei Beine ohne Flügel" übrig. Wenn nämlich der Stufen von Mensch zu Mensch gar viele sind und zwischen unten und oben eine mächtige Kluft gähnt, dann verlieren wir durch die gewaltsame Vereinigung zu der Gedankengestalt Mensch mehr an Einsicht, als wir durch diese geniale Erfindung gewinnen. Goethe geht uns hier wie immer mit dem Beispiel voran, indem seine bekannte Lehre von der beschränkten und auch dem Grade nach verschiedenen Unsterblichkeit auf ungeheure Unterschiede zwischen Mensch und Mensch schließen läßt. Ich erinnere u. a. an die Worte, die Eckermann vom 1. September 1829 berichtet: „Wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Wirklichkeit (Entelechie) zu manifestieren, muß man auch eine sein." Auch auf Kant ist hinzuweisen. Das nie rastende Arbeiten seines langen Lebens faßt er dahin zusammen: er habe „lehren wollen, was man sein muß um ein Mensch zu sein" — woraus hervorgeht, daß wir nach Kant's Überzeugung, jedenfalls der Mehrzahl nach, noch keine Menschen sind, mit anderen Worten: wir entsprechen nicht dieser Idee, wie sie in dem Hirne des sinnenden Weltweisen klarest durchdachte Gestalt gewonnen hatte.

Somit sehen wir deutlich ein, daß es sich bei der Idee Mensch — wie bei allen Gedankengestalten — um eine verschiebbare Vorstellung handelt, die weiter oder enger, bestimmter oder verschwimmender, edelgeartet oder gemein gefaßt werden kann. Den arischen Indern schwebte ein erhabenes Traumbild vor — der vollkommene Mensch sollte, Dank der inneren Läuterung und Steigerung, gleichsam seine Körperlichkeit überwindend, sie abstreifen und „Gott" werden; das Gegenstück hierzu bieten uns die Hellenen, denen ein-

zig der vollkommen schöne, sich harmonisch kundtuende Mensch als wahrer Mensch galt, so daß es auch für die Götter kein Höheres gab als schönen Menschen zu gleichen; dagegen erachteten unsere nordischen Vorfahren nur unerschrockene Helden als Menschen; diesen allein öffnete sich ein Jenseits; wogegen die übrigen Wesen in Menschengestalt den bloßen Naturkräften angehörten, die heute die Welt mit ihrer Geschäftigkeit erfüllen und morgen ins Nichts verweht werden. So unterscheidet sich selbst innerhalb der gleichen Rasse Stamm von Stamm und Menschheitsideal von Menschheitsideal.

Noch verwickelter wird die Frage und noch schwieriger die Aufstellung eines eindeutigen Begriffes Mensch infolge der Tatsache, daß innerhalb der gleichen Gemeinschaft, sei es durch das Einsickern fremden Blutes, sei es durch die Einwirkung veränderter Lebensbedingungen und früher nicht vorhandener geistiger Einflüsse, oftmals Wandlungen stattfinden, dank welchen ein Volk kaum mehr als das gleiche zu erkennen ist. So erleben wir z. B. unter der gesamten Bevölkerung des mittleren und westlichen Europa einen merkwürdigen Aufstieg, der etwa in der Mitte des 13. Jahrhunderts beginnt und bis ungefähr gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts anhält: man glaubt, eine allgemeine Zunahme des Lebensgefühles wahrzunehmen und damit zugleich des Bewußtseins der Menschenwürde; und zwar betrifft dieser Aufschwung alle Stände — den Bauern und Handwerker nicht minder als den Bürger, den Adel, den Gelehrtenstand und den schaffenden Künstler. Auf den langsamen Aufstieg folgt ein schneller Sturz: der entrechtete Bauer wird mißmutig und dumpf, der in die Politik verstrickte Handwerker verliert seine früher so wohltuend auffallende Heiterkeit, der Bürger büßt die Zuversicht und das Selbstvertrauen ein, der Adel beginnt mehr auf Reichtum als auf Ehre zu sehen, die absolut gewordenen Fürsten geraten ins Schrankenlose..... Dies alles aber betrifft zunächst mehr die äußere Lebenshaltung und den Lebensmut als das innere Seelenleben, welches nicht allein in Deutschland, sondern auch in England, Frankreich, Spanien und Italien während dieser Zeit des Niederganges besondere Blüten zarter Innerlichkeit treibt (Zeitalter der Musik). Nun aber setzt gegen Ende des 18. Jahrhunderts die große Umwälzung ein, welche wohl einstens als die furchtbarste Katastrophe erkannt werden wird, die jemals

unser Geschlecht betroffen hat, so daß man sich fragen darf, ob die Menschenwürde überhaupt noch zu retten ist; ich rede von der Mechanisierung und der dadurch bedingten Industrialisierung des Lebens. Wohl wäre es möglich gewesen, von Anfang an diese Entwickelung in andere Bahnen zu leiten, wozu wir Ansätze bei philanthropisch gestimmten Arbeitgebern und bei genialen Arbeitern im Anfang des 19. Jahrhunderts finden — Gedanken, die noch in dem Buche *Histoire d'un Ruisseau* des edlen Träumers Elisée Reclus hinreißenden Ausdruck fanden; doch hatte inzwischen Satan, in Gestalt der Presse, die Gelegenheit, sein Reich auf Erden zu errichten, schon ergriffen, und vor dem fallenden Gift dieser Scheinseele der brutalen, dummen, ziellosen Maschine sank jegliche gute Absicht tödlich getroffen dahin. Mit dem unbegreiflichen Scharfblick des geborenen Dichtersehers begabt, hat unser Schiller — obgleich er schon 1805 die Augen über diese Welt schloß und also nur die allerersten Anfänge der Umwälzung miterlebte — den verhängnisvollen Kernpunkt getroffen. Er schreibt: „Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäftes, seiner Wissenschaft" (*Ästh. Erz.,* Bf. 6). Schiller's prophetischer Blick bleibt, wie man sieht, nicht am Fabrikarbeiter haften, welcher buchstäblich „ein Rad treibt", vielmehr umfaßt er unsere gesamte, von mechanischen Methoden und Denkweisen durchdrungene Zivilisation. Und dieser Blick zeigt ihm die unentrinnbare Entwertung des Menschen als Menschen.

Hierbei ist folgendes zu bedenken.

Jegliche Vollkommenheit — womit ich sagen will, jegliche Erscheinung, die sich der Vollkommenheit sichtbar annähert — erfordert eine gewisse allseitige Abrundung, ein Verhältnis der Teile zueinander, welches ein unabhängiges Sichselbstgenügen innerhalb gegebener Grenzen ermöglicht; allem, was in irgendeinem Sinne des Wortes die Bezeichnung „Kultur" verdient, kommt diese Eigenschaft der Abrundung zu. Hingegen ist ein organisches „Bruchstück" — als welches Schiller den heutigen Menschen bezeichnet — stets

ein Zerbrochenes, weil Zusammenhangloses, auf die Willkür Anderer Angewiesenes. Wie großartig z. B. steht der Bauer und überhaupt der Landmann da, in sich selbst abgerundet und in den wesentlichen Dingen sich selbst genügend! Bei allem, was er tut, weiß er genau das Warum und das Wozu; jedes Handeln ist zugleich ein Denken; er dient der Natur, indem er sie seinen Zwecken dienstbar macht, und wird so selber zu einem Stücke lebendiger Natur. Am anderen Ende der Stufenreihe steht der heutige Fabrikarbeiter, dessen Millionenfluten uns zu ertränken drohen. Seine ganze „Arbeit“ wird ihm durch Willkür vorgeschrieben; zwar bedarf er dabei meistens des Geschickes, doch eines rein mechanischen Geschickes, und es besteht kein innerer Zusammenhang zwischen Hirn und Hand; alles, was er tut, ist an und für sich zwecklos und erhält erst später, durch die Tätigkeit anderer Hirne, einen Zweck. Daher die Unmöglichkeit für ihn, in seiner Arbeit Befriedigung zu finden; anstatt, wie beim Landmann, Inhalt des Lebens zu sein, bildet für ihn seine „Arbeit“ lediglich ein mechanisches Mittel, den Lebensunterhalt zu gewinnen, den Unterhalt also eines anderen Lebens, das aber zu leben er zu müde und zu unvorbereitet ist. Einzig ein planmäßiges, systematisches Entgegenwirken hätte hier die bösesten Folgen abwehren können: mehr als andere hätte dieser mechanische Arbeiter einer edlen Ausbildung des Verstandes und einer reichen Ausfüllung der Phantasie bedurft, dazu gesunder ländlicher Luft und Landbeschäftigung — letzteres fand bei den Anfängen der Weberei in England statt, ersteres wird in dem oben genannten Buch Elisée Reclus' gefordert. Das Gegenteil von dem allen geschah. Nicht allein wurden die Kräfte des Fabrikarbeiters in den ersten Jahrzehnten bis zur Erschöpfung mißbraucht, sondern noch, ehe die Gesetzgebung diesem Übel zu steuern begonnen hatte, war — wie schon oben bemerkt — die Presse in den festbegründeten Besitz ihrer Allmacht gelangt und hatte sich namentlich den Arbeiterstand völlig unterjocht. Vernichtung der Urteilskraft und Entwurzelung der angeborenen Regungen des Gemütes: das waren die Hauptziele dieses Satans. Bekanntlich steht die gesamte Presse, die ich hier im Sinne habe — die weit über den Fabrikarbeiter hinaus neun Zehntel des Bürgerstandes beherrscht — in jüdischem Besitze und Juden wirken auch als Geschäftsleiter, Schrift-

leiter, Kritiker usw. dabei ausschlaggebend. Ob es wirklich einen jüdischen Geheimbund gibt, der sich die leibliche, geistige und sittliche Zerstörung des Indoeuropäers und mit ihm seiner Kultur zum bewußt verfolgten Ziele gesetzt hat, weiß ich nicht; ich glaube, der bloße Instinkt dieses durch Jahrtausende gezüchteten „plastischen Dämons des Verfalles der Menschheit", wie Richard Wagner ihn nennt *(Erkenne Dich selbst)* genügt; um so mehr, da hier, wie sonst überall, seine unmittelbaren Geschäftsinteressen sich mit jenem Ziele decken. Mit grauenerregender Schnelligkeit schoß hier das Unheil in die Höhe; im großen Kriege erblickten wir schon die nackte Lüge als Beherrscherin der ganzen Welt „in triumphierender Sicherheit". Gestand doch kurz vor Beginn des Krieges ein führender Journalist der Vereinigten Staaten: „Wenn es je einem von uns einfiele, die Wahrheit zu schreiben, er wäre am nächsten Tage brotlos" (Brooks: *Corruption in American Politics and Life,* 1910, S. 122). Und der Soziolog Professor Ward sagt: „Zeitungen sind einfach Werkzeuge des Betrugs" (a. a. O.). So steht denn die überwiegende Mehrzahl der heutigen Menschheit — die fast ihr ganzes Wissen und Meinen aus Zeitungen schöpft — bereits außerhalb der Möglichkeit, überhaupt Wahres zu erfahren; nicht allein auf den Gebieten der Politik und der Wirtschaft wird sie nach der Willkür jener Drahtzieher irregeführt, vielmehr umgibt sie das Truggebäude einer erlogenen Wissenschaft, einer erlogenen Kunst, eines erlogenen Denkens und eines giftschwangeren Schriftwesens. Verhältnismäßig Wenige sind in der Lage, durch umfassende Bildung, dieser durch die Presse geschaffenen Hölle zu entrinnen und zu Freiheit des Urteils zu gelangen. Die Weisen unter uns haben von Anfang an gewußt, wohin die Vorherrschaft der Presse führen mußte — ja, mußte: es gab kein Entrinnen. Schon im Januar 1813 schreibt Goethe an Reinhard: „Es ist unglaublich, was die Deutschen sich durch das Journal- und Tageblattsverzeddeln für Schaden tun: denn das Gute was dadurch gefördert wird, muß gleich vom Mittelmäßigen und Schlechten verschlungen werden." Mit diesen wenigen Worten wird der Kern der Sache bloßgelegt: bei einer Erscheinung wie die Presse ist es nicht anders möglich, als daß alle etwa vorhandenen, noch so redlichen und energischen guten Absichten von den schlechten „verschlungen werden"! Ein einziges hätte allen-

falls dem sonst unüberwindlichen Übel steuern können: das rechtzeitige tatkräftige Eingreifen einer weisen Staatsgewalt. Auch hier hatte schon Goethe gewarnt: „Nach Preßfreiheit schreit niemand, als wer sie mißbrauchen will“ (*Maximen, Ausg. der G. G.*, Nr. 972). Doch wer hört auf derartige Worte? Die „Freiheit der Presse“ ward zum Feldgeschrei aller Parteien, und wer es wagte, eine andere Einsicht zu vertreten, wurde als versteinerter Dummkopf aus dem politischen Leben hinausverhöhnt. Ich verweise zum Vergleich auf unsere Markt- und Warenpolizei. Man überlege sich, welche große Entwickelung diese vor allem in Deutschland im Laufe eines Jahrhunderts gewonnen hat: nicht allein darf gesundheitsschädliche und überhaupt verfälschte Ware nicht zum Verkauf gelangen, sondern auch unschädliche Ersatzmittel müssen bei schwerer Strafe als solche bekannt gemacht werden. Der Staat tut hier seine Pflicht, indem er nach Kräften die gesunde, redliche Gesamtheit gegen die betrügerischen Machenschaften gewissenloser Schwindler schützt und sich nicht durch die Redensart abhalten läßt, das Volk werde sich selber zu schützen wissen. Und doch hätten es die Menschen weit eher verstanden, sich gegen jegliche leibliche Bedrohung zu schützen als gegen das ihnen tagtäglich gereichte seelische Gift. „Denn die Gefahr ist ja bei dem Kaufe von Kenntnissen viel größer als bei Nahrungsmitteln“ — wie Sokrates in Plato's *Protagoras* es bemerkt. Der Staat, der hier versagte, war wert, daß er zugrunde ging.

So steht denn der ohnehin zu einem Bruchstück zerschlagene, der harmonisch abgerundeten Freiheit verlustige Mensch entseelt da, seiner Wahrträume beraubt, voller Neid, doch ohne Hoffnungen, voller Haß und bar jeglicher Liebe. Wir alle kennen die Mitleid und Grauen erregenden Antlitze, deren Stirnen das Brandmal der Ehrfurchtslosigkeit aufgedrückt ward, deren Schläfen wie von einem Dämon der Unfruchtbarkeit berührt sich zeigen, aus deren Augen die Widerspiegelung des Himmels gewichen ist und deren Mundwinkel eine Bitterkeit aussprechen, für die es keinen Trost mehr auf Erden gibt.

Da nun, wie wir festgestellt haben, der Begriff Mensch eine Gedankengestalt (Idee) ist und — wie alle Gedankengestalten — verschiebbar und wechselnd je nach den Hirnen, welche sie gestalten, je nach deren Reichtum oder Armut, je nach deren Edelsinn

oder Gemeinheit, so läßt sich leicht denken, wie Verschiedenes selbst innerhalb der selben Völkerfamilie unter einem und dem selben Wort Mensch gedacht und vorgestellt wird. Man versuche, sich die Gedanken des Königs Mohampatuah, am unteren Kongo, abends, nachdem er seinen Vetter eben verspeist hat, über diesen Gegenstand zu vergegenwärtigen und sie dann mit denen des Sokrates, kurz ehe er den Schirlingsbecher leerte, zu vergleichen! Der Unterschied wird kaum größer sein als der zwischen Idee und Ideal des Menschen in den Köpfen — sagen wir — einerseits Liebknecht's, andrerseits Bismarck's. Hieraus folgt, daß wir nicht berechtigt sind, den Begriff Mensch als eine bekannte Größe, noch weniger als Bezeichnung für eine sichere, unbestrittene Tatsache zu verwenden: der Eine erstürmt mit dieser Gedankengestalt den Himmel, von der glühenden Sehnsucht nach Vervollkommnung getrieben, der Andere erniedrigt — gerade Dank seiner Bildung und Verbildung, Dank seiner äußerlichen Zivilisation bei innerlicher Gemütsverrohung — die Vorstellung des Menschen und damit zugleich den Menschen selber bis weit unter die vernunftslose Bestie. Wie Montaigne sagt: *Il y a plus de distance de tel à tel homme, qu'il n'y a de tel homme à telle bête* (l. 1, ch. 42: es besteht eine größere Entfernung zwischen Mensch und Mensch als zwischen manchem Menschen und manchem Tier.)

*

Vorläufig genügt uns dieses Ergebnis, indem es uns als Sprungbrett zu der zweiten Frage — derjenigen nach der Gedankengestalt Gott — dient.

Gleich Anfangs sahen wir die Begriffe Mensch und Gott so eng zusammenhängen, daß sie garnicht voneinander zu trennen sind; steigt die Vorstellung von der Menschenwürde, so wird zugleich die Vorstellung Gottes eine würdigere, und umgekehrt. Auch hier hat Plato den Weg gewiesen, indem er zeigte, daß zahlreiche Gedankengestalten paarweise auftreten, und dann ein verschiebbares Gefüge bilden, innerhalb dessen eine jede der beiden Gestalten zu der anderen überquer steht, sie teils ergänzend, teils aufhebend — etwa wie Männliches und Weibliches. So verhält es sich z. B. mit den von ihm eingeführten Vorstellungen Art und Gattung: wer

den Begriff Art denkt, kann nicht anders als den Begriff Gattung zugleich denken und umgekehrt, so genau wird der eine durch den anderen gefordert; zugleich sind diese beiden Gedankengestalten derartig gegeneinander verschiebbar, daß jede Art zu einer Gattung erweitert, und jede Gattung zu einer Art zusammengezogen werden kann — Verschiebungen, die wir in den beschreibenden Naturwissenschaften täglich erleben[1]). Zwischen Mensch und Gott besteht zwar nicht ein gleiches Verhältnis, jedoch immerhin ein vergleichbares: die Beziehungen zwischen diesen beiden Gedankengestalten sind ebenso eng und unlösbar, doch geheimnisvoller und schwer in nüchternen Worten faßlich zu machen. Bei dem Gestaltenpaar Gattung und Art beziehen sich beide Glieder des Paares letzten Endes auf sichtbare Erscheinungen; wogegen es für Mensch und Gott bezeichnend ist, daß dieses Paar die Grenzen der Erfahrung überfliegt (die Fachmänner sagen: transscendiert) und immerfort hinüber und herüber gleitet — aus der Sichtbarkeit in die Unsichtbarkeit, aus der Begreiflichkeit in die Unbegreiflichkeit, aus der Vorstellbarkeit in die Unvorstellbarkeit, und wieder in die Sichtbarkeit, die Begreiflichkeit und die Vorstellbarkeit zurück. Das gerade gehört zum Wesen dieses Gedankengestaltenpaares: der Gedanke Mensch weist vom allerersten Augenblick an, in welchem er gedacht wird, aus dieser Welt hinaus in eine andere, nur geahnte, wogegen der Gedanke Gott jene geahnte andere Welt in diese sichtbare einbezieht. Indem der Mensch sich von der sonstigen Kreatur unterscheidet, maßt er sich Geistesgaben und Eigenschaften des Gemütes an — oder wir können auch sagen, er entdeckt sie in sich — die ihn nötigen, für die neue Würde einen neuen mächtigen Stützpunkt zu gewinnen; wenn das Bild nicht allzu kühn erscheint, möchte ich sagen: er muß in ein früher ihm unbekanntes Element einen Anker (gleichsam nach oben) auswerfen, der ihm nicht nur in den Stürmen des Lebens sicheren Halt bietet, sondern an dem er sich nach und nach immer höher

[1]) Hierzu wären Kant's hinreißende Bemerkungen zu vergleichen über dieses „doppelte, einander widerstreitende Interesse der Vernunft, einerseits das Interesse des Umfanges (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, andrerseits des Inhalts (der Bestimmtheit), in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten" (*Kritik der reinen Vernunft,* Abschnitt „Kritik aller spekulativen Theologie", 2. Aufl., S. 680 fg.)

hinaufhissen kann. Dagegen ist es dem Gottesgedanken natürlich und notwendig, hinab in die Welt der Sichtbarkeit, in die Welt des Menschen zu streben, wo allein er Wirklichkeit gewinnt. Oft weisen unsere Mystiker darauf hin, wie genau die Gedankengestalt Gott durch die Gedankengestalt Mensch bedingt wird. Man denke sich den seines Menschtums bewußten Menschen im Weltall nicht vorhanden, der Begriff Gott wird nirgends mehr gedacht, er ist ausgelöscht, als wäre er nie gewesen: mit dem Menschen schwindet auch sein Gott dahin; mit Recht dichtet Angelus Silesius:

> Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
> Werd' ich zu nicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.

Nicht minder schwindet Gott dahin, sobald der Mensch des Gedankens seiner Menschenwürde verlustig geht; denn die Annahme, ein solcher Mensch müßte dennoch Gott an seinen Werken erkennen, beruht auf einer falschen Voraussetzung. Pascal hat unwiderleglich dargetan, daß die Natur kein Göttliches offenbare, vielmehr Gott sich in ihr nur denen zeige, die Gott schon glauben; denn jede Erscheinung, die der Apologet zum Beweise des Daseins Gottes heranzieht, könne mit gleichem Recht für das Gegenteil angeführt werden (*Pensées,* Nr. 242—244, 557 usw.). Der Glaube an Gott geht voran und entsteht, wie gesagt, ursprünglich als Denknotwendigkeit. Es treten mit der Zeit allerhand andere Erscheinungen hinzu: Geisterglauben, Dämonenglauben, Götterglauben mit allen daraus hervorgegangenen Kulten und Observanzen, und — wie wir gleich sehen werden — es pflegt die ursprüngliche Gottesvorstellung vor dem verwickelteren Apparat in den Hintergrund zu entschwinden; ja, es ist für den auf diese Weise gewonnenen Gedanken an Gott bezeichnend, daß er meistens sein eigenes Leben außerhalb der Kulte und Dogmen führt; wird er auch später mit ihnen verwoben, es bleibt doch einem schärferen Auge sein Wesen als das eines fremden Gastes nicht verborgen.

Über diesen Gegenstand steht uns nämlich ein reicher Vorrat an zuverlässigen Berichten zur Verfügung; denn jene gleich zu Anfang dieses Kapitels flüchtig erwähnte, unsere Wissenschaft überraschende Tatsache der Allgegenwart des Gottesgedankens auf der ganzen Erde gehört, meiner Überzeugung nach, hierher: es handelt sich zunächst nicht um einen irgendwie gefolgerten, empfundenen,

geahnten Schöpfergott — wie unsere Religionsforscher vielfach schließen — sondern vielmehr um einen Gedanken, den auch der einfachste, im Nachsinnen ungeübteste Kopf nicht umhin kann zu denken: daher die ausnahmslose Allgemeinheit des Gedankens und zugleich seine verhältnismäßige Blässe. Der in diesen Fragen noch unbewanderte Leser greife zunächst zu Andrew Lang's *The Making of Religion*, P. W. Schmidt's *Der Ursprung der Gottesidee* und zu Leopold von Schroeder's *Arische Religion*, Band I, von wo aus er den Weg zu weiterer Literatur finden kann. Unter jedem Himmelsstrich, im Norden und Süden wie auf dem Äquator, in Asien und Amerika wie in Australien, Ozeanien und Afrika, allüberall, wo es nur menschenähnliche Geschöpfe gibt, da findet sich die Vorstellung eines höchsten Wesens — die Vorstellung Gottes — gleichsam (wie Lang sich ausdrückt) „eines vergrößerten übernatürlichen Menschen". Bezeichnend für dieses höchste Wesen ist, daß es stets als gut vorgestellt wird, häufig auch als Wächter der Tugend, der (so z. B. bei den angeblich tiefstehenden Australnegern) Keuschheit, Mitleid, Uneigennutz und Treue gegen das gegebene Wort lehrt. Nicht minder bezeichnend ist aber der geringe Raum, den dieses Wesen im öffentlichen Kult einnimmt, indem es nur auf dem dunklen Hintergrund des Bewußtseins verharrt, während allerhand Geister- und Dämonen- und auch Götterspuk im Vordergrund des Lebens sich breitmacht. Dieser Gott ist zu heilig, um viel im Munde geführt, und zu gütevoll, um gefürchtet zu werden; daher tritt er zurück vor den der Abwehr böser Dämonen gewidmeten umständlichen magischen Riten und vor den den Ahnen und den guten Geistern zu Ehren gefeierten Opferfesten. Je weniger zivilisiert, je freier von Priestertum und von allen Religionsgebräuchen, um so deutlicher wird die Nähe dieses reinen Gottes empfunden, und um so wirksamer erweisen sich die sittlichen Gebote, die auf ihn zurückgeführt werden — als Beispiele nenne ich die Andamanesen-Insulaner und die Buschmänner; mit dem Aufkommen religiöser Gebräuche und namentlich eines Priestertums verdunkeln sich sowohl Vorstellung wie Lehre, da die Menschen nunmehr den Hauptwert auf bestimmte Kulthandlungen, Wortformeln, Opfervorschriften und dergleichen legen. Doch schwindet diese älteste und echteste Gedankengestalt Gott niemals und nirgends ganz hin, kann es auch nicht, weil

sie, wie gesagt, einer unentrinnbaren Denknotwendigkeit entspringt und nur dort dem Geiste verloren geht, wo der Begriff Mensch alle Geltung verliert; weswegen dieser Gottesgedanke auf den Gipfeln religiösen Lebens stets wiederkehrt und auch heute Bedeutung besitzt, wie ich bald zeigen werde. Vorher möchte ich noch einen Augenblick bei den guten, viel verlästerten Wilden bleiben.

Lehrreich finde ich es, die Namen zu erfahren, welche die urtümlichen Menschen zur Bezeichnung dieses Göttlichen gebrauchen. Häufig heißt es der Vater, der große Vater, unser allgegenwärtiger Vater, oder der Alte, der Alte des Himmels, der alte Mann (im Sinne eines von jeher Dagewesenen), sehr häufig auch der Gute, der Wohltäter, der große Freund, anderwärts der Himmlische, der Himmelsherr, der Alte im Himmelland, manchmal auch kurzweg der Himmel, seltener heißt es der Herr oder der Meister. Diese naiven Benennungen bedeuten eben so viele Zeugnisse für den Ursprung der Idee eines höchsten Wesens (Gott) aus der Forderung eines Gegenstückes zu der Idee Mensch. Denn, sich als Mensch erkennen heißt, sich von allem übrigen Leben grundsätzlich unterscheiden und bedeutet den Entschluß, sich als ein Höheres — mit höheren Rechten, Forderungen und Erwartungen — zu behaupten. Dies schließt notwendig in sich die Vorstellung eines Übermenschen (um Goethe's Ausdruck zu gebrauchen), eines besseren Selbst, eines Helfers und schließlich eines Meisters. Das bereits Seite 21 fg. Ausgeführte sei hier wiederholt. Die Gedankengestalt Mensch kann als eine Bewegung des ganzen Wesens nach oben gedeutet werden: damit diese Bewegung Bestand gewinne, muß ihr von oben her etwas entgegenkommen — und siehe da! diese Erwartung wird nicht getäuscht: ein höchstes, gutes, freundliches, väterliches Wesen neigt sich aus dem Himmel herab. Selbst die Wilden von Süd-Guinea sagen: „Dieser Gott allein hat keine Priester, dieser allein verkehrt unmittelbar mit den Menschen“ (A. Lang, *a. a. O.*, 3. Aufl., S. 220). Ob dieses Wesen rein geistiger Art sei oder auch leiblicher, pflegt nicht gefragt zu werden, ebensowenig, ob ihm die Eigenschaft eines Weltschöpfers zukomme oder nicht; es bewährt sich eben überall als die reine Gedankengestalt Gott.

Daß diese tausendfach bezeugte Tatsache so lange unerkannt bleiben konnte, verdanken wir den Vorurteilen unserer Wissen-

schaftler und Evolutionsdogmatiker — an ihrer Spitze Herbert Spencer. Diese hatten die Zwangslehre aufgestellt, urtümliche Völker dürften keinerlei Vorstellung von Gott besitzen, ebensowenig irgendwelche noch so einfachen sittlichen Begriffe; und nun findet sich, daß gerade bei den unkultiviertesten Stämmen auf Erden der Gedanke Gott und mit ihm sittliche Lehren, würdig der Bergpredigt, in besonderer Reine angetroffen werden. Ein wissenschaftlich gebildeter evangelischer Missionar, der reiche Erfahrung unter den Wilden besitzt, schreibt hierüber: „Daß diese reinere Gottesidee das Resultat einer langen Entwickelung sein soll, in dem Sinne, daß die Völker mit animistischen Vorstellungen beginnend, unter dem Drucke der Furcht zur Tier- und Ahnenverehrung und von da zur Naturverehrung fortgeschritten seien, aus der heraus die Götter erwüchsen, worauf man durch einen reicheren Polytheismus hindurch zu der allmählich geläuterten Vorstellung des Einen Gottes sich emporarbeitete (so lautet nämlich die genannte Zwangslehre) — diese Hypothese widerspricht dem Bilde, das jeder, der mit dem wirklichen Heidentum vertraut wird und es nicht durch eine Brille ansieht, von ihm gewinnt. Die Gottesidee liegt nicht im Wege der Entwickelung aus dem Geisterdienst, sie widerspricht dieser Entwickelung. Sie ist ein Fremdkörper in der animistischen Vorstellungswelt. Sie steht im Gegensatz zu den Naturgottheiten, zu der Auffassung von der Seele als einer Allmaterie, zu den Dämonen und Ahnen, die Gott seine Macht aus den Händen gewunden haben, im Gegensatze auch zu dem starren Fatum, das Gott aus der Welt entfernt, also im Gegensatz zu allen das animistische religiöse Leben bestimmenden Faktoren“ (J. Warneck: *Die Lebenskräfte des Evangeliums, Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums,* 1913, 5. Aufl., S. 96fg.). Dieses Zeugnis ist um so wertvoller, als der Verfasser dem streng kirchlichen Christentum angehört und infolgedessen eigene Vorurteile zu überwinden hatte, ehe er die Wahrheit erkannte. Wie ihm, so ist es allen seinen denkenden Kollegen gegangen, wofür man in dem genannten Werke zahlreiche Belege findet. Die Tatsache dieses ursprünglichen, allerorten anzutreffenden Gottesglaubens kann überhaupt nicht mehr in Frage gezogen werden, einzig ihre Deutung bleibt noch ein strittiger Punkt: ich für mein Teil bin überzeugt, die richtige Erklärung im obigen gegeben zu haben.

Hiermit fällt aber zugleich neues Licht auf die Geschichte aller Religion; denn man wird finden, daß dieser reine Gottesbegriff — aus unabweisbarer Denknotwendigkeit hervorgegangen und untrennbar verbunden mit dem Begriff des Menschen — mochte er noch so sehr von der bunten Menge phantastischer Vorstellungen und aberwitziger Einfälle zurückgedrängt und verdunkelt werden, dennoch überall weiterlebt und in gipfelnden Erscheinungen immer wieder in voller Reinheit hervorbricht. Fliegen wir beherzt auf den höchsten aller Gipfel, so vernehmen wir das Gebet, das mit den Worten anhebt: Vater unser, der du bist im Himmel — und fühlen uns sofort zu den guten Andamanesen und sonstigen urtümlichen Menschen hinversetzt, die in diesen Worten buchstäblich genau ihr eigenes Vorstellen und Reden erkennen würden! Schon der verehrungswürdige Livingstone, der als erster unter den Weißen die dunklen Wälder Mittelafrikas betrat, meldet erstaunt: „Auch die allerniedersten dieser Stämme braucht man nicht erst zum Glauben an das Dasein Gottes zu überreden, alle ohne Ausnahme hegen in sich diese Überzeugung“ (*Missionary Travels* nach Lang). Immer wieder, wie man sieht, die reine Vorstellung des Eingottes, nicht als letztes Ergebnis hoher Zivilisation und Kultur oder gar verfeinerter Gottesgelahrtheit, vielmehr als Naturtrieb aller noch kindlichen Menschen ohne Ausnahme und dann als Blüte der religiösen Gedankenwelt zu höchst Begabter.

Ich nannte das Vaterunser; zur Ergänzung verweise ich jetzt auf eine andere Welt — auf die der brahmanischen Inder. Unter einer Mythologie, die im Laufe langer Zeiten wie ein tropischer Urwald immer dichter, immer undurchdringlicher phantastisch emporwucherte, war nach und nach die schlichte — zwar ferne, doch zugleich eindringliche — Vorstellung des guten Wesens, des Vaters im Himmel, dem Bewußtsein beinahe entschwunden. Da fanden sich hochgesinnte Männer, tiefe Denker, die von dem Instinkt reingezogener Rasse geleitet, den Weg zurück ins Einfache suchten und vor keiner Gewalttätigkeit zurückscheuten, um dieses Ziel zu erreichen. Was die Andamanesen und Jesus wie eine Blume am Wege gefunden hatten, dahin mußten die Inder sich erst durch das undurchdringliche Dickicht üppigster Phantasien durchkämpfen. Sobald sie sich bis zu den ursprünglichen Gedankengestalten hin-

durchgerungen haben, fassen sie sie daher mit einer Inbrunst an, die insofern beinahe mörderisch wirkt, als ein Übermaß an Willen stets die Reinheit der Erkenntnis trübt. Dennoch gelingt es ihnen — gerade in dem Übermaß ihres sehnsüchtigen Verlangens — etwas Einziges und Ewiges zu leisten: das Ergreifen, Erfassen und Erschöpfen der beiden Gedankengestalten Mensch und Gott, und zwar zugleich als vollkommen abstrakte Begriffe und als dermaßen lebendige Erfahrungen, daß sie Richtung und Inhalt des ganzen Daseins bestimmen.

Es kann nicht meine Absicht sein, an diesem Orte das religiöse Gedankenleben der *Upanishads* zu schildern; es genügt, wenn ich an die beiden Gipfelpunkte — Brahman (Gott) und Atman (des Menschen Selbst) erinnere. Anstatt mit der blinden Wut des jüdisch angeseuchten jugendlichen Christentums über die blühenden Gestalten der Naturgötter zerstörend herzufallen, lassen die Inder Gott reden:

Alles was mächtig ist und schön und üppig,
Das, wisse, ist ein Teil von meiner Kraft.

Wozu der altindische Erläuterer bemerkt: „Überall nämlich, wo sich ein besonders hoher Grad seiner (Gottes) Machtentfaltung zeigt, da wird diese als [persönlicher] Gott zur Verehrung anbefohlen" (Çankara: *Die Sutra's des Vedanta,* 1, 1, 11). Doch hinter diesen bewußt erdichteten Gestalten erhebt sich die eine einzige wahre Idee Gottes. Schon der Name, mit dem diese Weisen die reine Gedankengestalt Gott belegten, zeugt nicht allein für die Tiefe ihrer Besinnung, sondern auch für den Grad, in welchem es ihnen gelungen war, bis zu der Reinheit einer ersten unschuldigen Erkenntnis den Weg zurückzufinden. Das Wort *Brahman* entstammt nämlich dem Sanskrit für „Gebet" — und zwar Gebet nicht wie bei den Griechen als ein Wünschen aufgefaßt, noch wie bei den Lateinern als ein Wortemachen, noch wie bei den Persern als ein Fordern, noch wie bei den Russen als ein Erweichen, noch gar wie bei den Hebräern als ein Beräuchern, „sondern als der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen" (Paul Deußen: *Das System des Vedanta,* S. 128). Der emporstrebende Wille! Dies entspricht genau der Fassung, die wir oben (S. 20 fg.) für die Entstehung der Gottesidee aus der Erkenntnis des Menschen von seinem Mensch-

3*

tum und dem hieraus sich ergebenden unabweislichen Bedürfnis nach einem Übermenschlichen, das seinen „emporstrebenden Willen“ leite und lenke. Nur nebenbei erwähne ich, daß dieser Gott genau wie bei den urtümlichen Menschen auch in Indien den Beinamen „der Gute“ trägt. Und nun legten diese tiefsinnigen Erforscher letzter Fragen den umgekehrten Weg zurück, von Gott zum Menschen; hier versenkt sich Gott mit solcher Inbrunst in „die Lotosblume des Menschenherzens“, daß zuletzt dieser Mensch Gottes unmittelbare Gegenwart überwältigend empfindet und selber Gott wird. Sobald nämlich zwei überquer sich ergänzende Ideen derartig ineinander verschmelzen, heben beide sich auf und kommen wir bei einem All an, das von einem Nichts schwer zu unterscheiden ist. Das Denken besitzt eben nicht die Beschaffenheit, die Wahrheit zu umfassen und zu zerlegen; jeder Gedanke, der rücksichtslos bis ans äußerste Ende gedacht wird, führt ins Leere.

Ehe sie soweit gelangten, hatten aber die Inder die Gedankengestalt Gott in einer Reinheit erfaßt, wie das mit Bewußtsein niemals sonsten geschehen ist. Namentlich die Leere dieser Vorstellung an Verstandes- und Sinnesbestimmungen wird von ihnen meisterlich dargestellt; denn in der Tat, es handelt sich um eine Bewegung der Seele, um eine mächtige Regung des Willens; Gott ist, wie der Name Brahman es richtig besagt — ein Gebet, nicht eine Erkenntnis. Wir können über Gott nichts aussagen — garnichts, außer daß wir als Menschen seiner bedürfen. Das Wort Brahman ist weder männlich noch weiblich, sondern sächlich, ebenso wie das griechische *Theion* und das Wort „Gott“ im Nordischen und im Gotischen; letzteres erhielt erst später, unter christlichem Einfluß, das männliche Geschlecht. Es handelt sich um ein Göttliches, über welches nichts Näheres bestimmt werden kann, um „einen bleibenden Gedanken in der Seele“, wie unser Eckehart sich ausdrückt — eine Erkenntnis, die er durch die Worte ergänzt: „wer Got schouwen sol, der muoz blint sin.“ Der indische Weise, von seinem Schüler gebeten, ihm Gott zu schildern, antwortet: „Neti, neti!“ — er ist nicht so und er ist nicht so; was wir wiederum bei Meister Eckehart buchstäblich antreffen: „Sprich ich nû: got ist guot, ez ist niht wâr, mêr: ich bin guot, got ist niht guot: usw.“ Schön heißt es von Gott in der *Taittiryaka-Upanishad:*

Vor dem die Worte kehren um
Und die Gedanken, ohne ihn zu finden.

Als Kontrast und zugleich zur Ergänzung sei hier auf den verwandten Ausspruch eines hellenischen Weisen hingewiesen. In seiner bekannten apologetischen Schrift *Octavius* erzählt Minucius Felix folgende Anekdote über Simonides. Aufgefordert, sich über das Wesen Gottes zu äußern, verlangt der Weise einen Tag zur Überlegung, dann noch einen Tag und am folgenden Abend noch einen dritten Tag. Gefragt, warum er seine Antwort immer wieder verschiebe, erwidert er: „Je tiefer ich über Gottes Wesen nachsinne, um so undeutlicher werden meine Vorstellungen" (angeführt nach G. Boissier: *La Fin du Paganisme,* 7. Aufl., I, 272). Der erhabene Denker Yadjnavalkya geht so weit, man könne von Gott weder aussagen, er sei seiend, noch auch er sei nicht seiend: ein Satz, in welchem die Tatsache, daß Gott eine reine Gedankengestalt (Idee) ist, vollkommenen Ausdruck findet. Auch hier bietet uns Eckehart eine genaue Parallele: „Spriche ich ouch: got ist ein wesen, ez ist niht wâr: er ist ein überswebende wesen und ein überwesende nihtheit." (*Ausg. Pfeifer,* S. 316—319). Und Luther schreibt: „Gott ist unbegreiflich und unsichtbar; was man aber begreift und sehen kann, ist nicht Gott" (*Concordanz,* unter „Gott"). Es ist nun höchst bemerkenswert, daß wir nicht allein bei unseren Mystikern, sondern bei allen hervorragendsten Religionslehrern innerhalb des Christentums ähnlichen Aussprüchen über die Unerkennbarkeit Gottes begegnen: denn dies beweist, daß der Begriff Gott als Gedankengestalt neben den anderen Gottesbegriffen weiterlebt.

Die christliche Kirche hat es nämlich unternommen, drei vollkommen verschiedene Gottesvorstellungen — verschieden nach Ursprung und nach Wesen — miteinander zu einer Einheit zu verschmelzen: den persönlich-historischen Judengott, den mythologisch-mystischen dreieinheitlichen Gott des Weltalls und die dem Menschen notwendige und insofern angeborene Gedankengestalt Gott. An Jahve, dem Judengott, ist das Mögliche geschehen, um alles, was auch nur von weitem einer Idee gleichsehen könnte, auszumerzen; es handelt sich um eine völlig greifbare, klarbegrenzte, geschichtliche Gestalt; Jahve ist eigentlich nichts anderes als ein alter Jude, mit

großartiger Willensenergie und guten Geistesgaben ausgestattet, dabei aber zornmütig und rachsüchtig und in manchen Beziehungen der einfachsten sittlichen Begriffe ermangelnd: jeden Betrug, jeden Raub- und Mordzug billigt er, sobald dieser seinem auserwählten Völkchen oder einem seiner besonderen Lieblinge zugute kommt; er ist ohne jedes Gefühl für angeborenen Menschenwert und angeborenes Verdienst. Unwillkürlich fällt einem bei Jahve Goethe's *Zahme Xenie* ein (Abt. 4):

Wie Einer ist, so ist sein Gott;
Darum ward Gott so oft zu Spott.

Einer anderen Welt entstammt der eigentliche Gott der christlichen Kirche: die Vorstellung einer heiligen Dreieinigkeit *(Trimurti)* ist altarisches Gut, das in den verschiedensten Gestalten überall, wo diese metaphysisch beanlagte Menschenart stark vertreten ist, wieder auftaucht. In diesem Falle fand die nähere Ausbildung der Vorstellung unter dem Einfluß der späthellenischen Philosophie statt, die auf theologische Abwege geraten und gerade, weil ihre Flugkraft gebrochen war, sich besonderer Eingebungen rühmte und sich Unmögliches zutraute. Hier handelt es sich um die unbedingt großartige Vorstellung einer allumfassenden Gottheit, die — als solche — außerhalb aller Zeit und aller Geschichte steht; dieser Gott bildet nicht, wie die Gedankengestalt des höchsten guten Wesens, des Vaters im Himmel, den ergänzenden Gegensatz zu der Idee des Menschen, vielmehr ergänzt er die Vorstellung der Natur. Daher bedarf er zur Verbindung mit dem flüchtigen Geschlecht der Sterblichen einer zweiten göttlichen Persönlichkeit, des Erlösers; schließlich stellt eine dritte das Element der Gemeinsamkeit dar zwischen Schöpfer, Erlöser und dem Menschen. Das Gesagte genügt zum Beweise, daß zwischen dem historischen Judengott und dem mythologischen Christengott in Wahrheit nicht die allerentfernteste Analogie besteht.

Auf diese Frage werden wir in einem späteren Abschnitt zurückzukommen haben; hier lag mir einzig daran, vorläufig Klarheit in verwickelte und mit Absicht dunkel gehaltene Verhältnisse zu bringen, um jetzt nachweisen zu können, daß hinter diesen beiden seit zwei Jahrtausenden viel Mühe und Lärm verursachenden Gottes-

vorstellungen die dritte und eigentliche Gottesidee still weiter gelebt hat — gelebt hat bei den Führern des religiösen Lebens, sowie gewiß auch bei Millionen einfacher Seelen. Diese dritte — in Wahrheit die allererste — Gottesvorstellung ist die eigentlich reinmenschliche, und gerade wegen ihrer Reinmenschlichkeit, die reingöttliche: hier hat der Mensch weniger Eigenwillen hineingelegt, hier hat er nicht Gott zum politischen *deus ex machina* mißbraucht, wie der Hebräer, noch wie die Kirchenväter eine großartige Gottesintuition durch unendliches Spintisieren zugleich menschenmäßig eingeschränkt und dem Menschenherzen ferngerückt. Bezeichnend für diese Gedankengestalt ist gerade ihre Unbegreiflichkeit: der Mensch sucht ein höheres Wesen, das seinen Verstand überragt; verstünde er es, so wäre es nicht das, was er sucht, und dessen er so notwendig bedarf. Wo wir also — wie vorhin bei den Indern, bei Meister Eckehart und bei Simonides — das Unergründliche, garnicht in die Formen unseres Denkens zu Bannende als das für das Wesen Gottes Bezeichnende finden, können wir sicher sein, daß wir es mit jener Idee zu tun haben, die als Gegenstück zu der Idee Mensch denknotwendig entsteht — wie oben genügend auseinandergesetzt worden ist. An Jahve ist nichts Unbegreifliches, nicht einmal etwas Problematisches; jede jüdische Religionslehre preist als einen Vorzug dieses Glaubens, daß er kein Geheimnis, keine Mystik enthalte, vielmehr dem gemeinsten Verstand bis auf den Grund begreiflich sei. Mit der Dreieinigkeit verhält es sich freilich anders; doch hat die Kirche es unternommen, alle das Wesen dieser Gottheit betreffenden Begriffe haarscharf festzustellen, so daß, wenn auch kein menschliches Hirn imstande ist, jene Bestimmungen des Nicänischen und des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses aufzunehmen und nebeneinander zu beherbergen, der Rechtgläubige nicht behaupten dürfte, das Wesen Gottes sei unbekannt und unerkenntlich, sondern höchstens, es sei ihm persönlich nicht verständlich.

Gerade das Bekenntnis, daß es zum Wesen Gottes gehöre, dem Verstande unfaßlich zu sein, finden wir nun, wie gesagt, bei allen hervorragenden Christen und schließen daraus, daß ihnen — trotz aller kirchlichen Bestimmungen — das unverfälschte, reine, ursprüngliche Gottesgefühl in des Herzens Tiefen weiter lebt.

Fast wäre ich versucht, hier auf die Anschauung des Apostel

Paulus näher einzugehen, der da gesteht: „Stückwerk ist unser Erkennen. . . Jetzt sehen wir im Spiegel nur dunkle Umrisse“ (1. *Kor.* 13, 9 fg.); und der an einer anderen Stelle des selben Briefes (8, 5) die bemerkenswerten Worte schreibt: „Mag es auch sogenannte Götter geben, sei es im Himmel, sei es auf Erden, — es sind ja der Götter viele und der Herren viele — so gibt es doch für uns nur Einen Gott, den Vater. . . . .“ Doch will ich mich im Augenblick auf diesen flüchtigen Hinweis beschränken; denn dieser gewaltige Mann fordert tieferes Eingehen. Greifen wir aus der Fülle der Zeugnisse einige von den Kirchenvätern und Apologeten der frühesten Zeiten heraus.

Gleich der große Origenes betont wiederholt, der Menschenverstand sei unfähig, Gott zu erfassen; es wird genügen, eine einzige Stelle anzuführen. In seinem Werke *De Principiis* (Buch 1, Abschn. 5) schreibt er: „Wenn ich die genaue Wahrheit gestehen darf, Gott ist unbegreiflich und kann nicht erkannt werden.“ Cyprian schreibt (*Über Idole*, Abschn. 9): „Gott kann nicht gesehen werden — sein Licht blendet das Auge; er kann nicht verstanden werden — denn er ist zu rein für unseren Verstand; noch können wir ihn ermessen — denn er übersteigt unsere Erkenntnisfähigkeit; daher sagen wir nur dann etwas Richtiges über ihn aus, wenn wir gestehen, er sei nicht zu begreifen.“ Ähnlich meint der Apologet Minucius Felix (*Octavius*, Kap. 18): „Unser Menschenherz ist zu eng begrenzt, um Gott zu verstehen; wir schätzen ihn nur dann richtig ein, wenn wir anerkennen, er übersteige jede Schätzung.“ Hierbei ist besonders bemerkenswert, daß Minucius Felix sich bei dieser Behauptung nicht auf die christliche Offenbarung beruft, sondern ausdrücklich auf das Zeugnis „aller Menschen“. Gregor von Nazianz warnt, der Mensch solle es nicht wagen, irgendeine Begriffsbestimmung auf Gott anzuwenden: „Nur durch Schweigen möge die Menschenseele die Wahrheit des göttlichen Wesens verehren, welches unaussprechlich ist und erhaben über jeden Gedanken und über jede Möglichkeit des Wissens“ (nach Scotus Erigena, *Einteilung der Natur*, Buch 2, Kap. 28). Derartige Zeugnisse ließen sich gewiß noch zahlreiche nachweisen; so schreibt z. B. der Lehrer Konstantin's, Lactantius, in seiner Schrift *Über den Zorn Gottes* (Kap. 11): „Gott ist so groß, daß Menschenworte ihm nicht gerecht

werden, noch die Sinne ihn erreichen können." Und noch eine Stelle will ich aus jener ältesten Zeit des Christentums vorbringen, wegen ihres besonderen Bezuges auf die Verwandtschaft zwischen den Gedankengestalten Mensch und Gott. Theophilus schreibt in seinem *Brief an Autolicus* (Kap. 2): „Sagst Du mir, zeige mir Deinen Gott, so antworte ich, zeige mir Dein eigenes Selbst, da werde ich Dir meinen Gott zeigen."

Später werden freilich derartige Äußerungen seltener, weil das dogmatische Vernunftgebäude die Kräfte immer mehr beansprucht und die angeborenen Instinkte zurückdrängt; doch bricht das Ursprüngliche bei wahrhaft religiösen Naturen trotzdem immer wieder durch. So gibt z. B. Augustinus — der eigentliche Vollender des Begriffes der kirchlichen Rechtgläubigkeit — in seinem *De Trinitate* eine Schilderung Gottes, von der einige Bruchstücke hier folgen: „Er ist gut, ohne Eigenschaften zu besitzen, groß, ohne Menge noch Zahl, er regiert, ohne aber einen Standort zu besitzen, ist allgegenwärtig, ohne an irgendeinem Orte zu sein, und ewig, wiewohl er außerhalb der Zeit steht" (Buch 5, Kap. 1, Abschn. 2) — eine Sprache die, wie man sieht, an Eckehart gemahnt. Kein Wunder, wenn es an einer weiteren Stelle (Buch 5, Kap. 9) heißt: „dies sei von Gott gesagt, nicht in dem Wahne, damit etwas gesagt zu haben, sondern nur, damit dieser Gegenstand nicht mit Stillschweigen übergangen werde" (*non ut aliquid diceretur, sed ne taceretur*). Wer aber aufmerksam geworden ist und genauer zusieht, wird häufig bei dieser Säule der Orthodoxie Äußerungen begegnen, die auf die Gegenwart des stillen, inneren, unerforschlichen Gottes hindeuten, und zwar nicht allein in den von Mystik überströmenden *Bekenntnissen*, sondern auch in seinen theologischen Schriften. Selbst bei den frühen Scholastikern begegnen wir Behauptungen wie der, daß Gott nicht ein Etwas (*quid*), sondern ein Nichts (*nihil*) genannt werden müßte. „Gott weiß nicht, was er selber ist, d. h. er weiß nicht, daß er Etwas sei, weil er erkennt, daß er durchaus nicht in den Bereich desjenigen gehöre, was irgend erkannt wird und wovon man sagen oder denken kann, was es ist" (Scotus Erigena, *Einteilung der Natur*, Buch 2, Kap. 28). Bemerkenswert ist, daß sowohl Anselm wie Albert der Große behaupten, nur derjenige könne Gott als nicht seiend denken, der sich selber als Mensch nicht erkenne (nach J. E. Erd-

mann, *Grundriß d. Gesch. d. Philosophie,* § 201, 2). Noch mehr muß es uns wundernehmen, wenn wir bei einem Manne wie Thomas von Aquin einem Ausspruch begegnen wie folgendem: *Magis nobis manifestatur de Deo quid non est quam quid est* — deutlicher ist uns in bezug auf Gott, was er nicht ist, als was er ist (*Quaestiones, De anima,* art. 13); ein zögernder, mit der Sprache sich nicht herauswagender Yadjnavalkya!

Immer mehr verlieren sich die Scholastiker in ihren besonderen Rationalismus und gilt es ihnen als Ehrenpunkt, alles müsse der Vernunft erreichbar sein, auch das Wesen der Gottheit, was zu turmhohen Torheiten führt. Ihnen gegenüber steht aber das stille, nie aussterbende Heer der Mystiker, von Franz von Assisi im zwölften Jahrhundert an bis zu Jakob Böhme im siebzehnten und bis zu Blake im neunzehnten Jahrhundert; Meister Eckehart ist mit Recht der bekannteste; er wurde schon oben mehrfach angeführt, denn seine Gottesvorstellung entspricht genau der hier vertretenen. Schließlich füge ich noch ein einziges Wort aus der herrlichen, von Luther herausgegebenen *Theologia Deutsch,* wegen seiner Übereinstimmung mit dem Gedanken, von dem wir in diesem Kapitel ausgingen, hinzu: „Es spricht der Mensch: sieh, ich armer Tor, ich meinte, ich wäre es, nun war es und ist es wahrlich Gott."

Da es mir hier lediglich auf Andeutungen ankommt, springe ich beherzt hinüber zu Immanuel Kant und empfehle der Beachtung meiner Leser dessen kleine Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee,* in welcher Kant die Anerkennung von Gottes Unerforschlichkeit zu einer moralischen Pflicht stempelt und in diesem Zusammenhang mit einem Loblied auf Hiob endet, der seinen jahvegläubigen Freunden gegenüber diesen Standpunkt vertritt, wofür er — wie Kant mit beißender Ironie hervorhebt — „vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis oder einem jeden Oberkonsistorium unserer Zeit ein schlimmes Schicksal erfahren haben würde". So deutlich erkennt der klare Denker, daß der reinen Gedankengestalt Gott unsere Kirchen am liebsten kein Heimatsrecht zugestehen!

*

Dieser Gott — das gute Wesen, des Menschen Freund, der Vater im Himmel, der bei bösen Gedanken und Taten freundlich streng mahnt und bei guten hilft und stützt — dieser Gott ist mir seit früher Jugend stets gegenwärtig; immer war mir zumute, als stünde ich auf seinem offenen Handteller und könnte darum, was auch geschehe, nie in den Abgrund stürzen; ohne dieses Bewußtsein wäre ich außerstande gewesen, mein Leben zu leben. Ich glaube an keine Möglichkeit eines alle Kreise erfassenden mächtigen und anhaltenden Wiederaufblühens religiösen Lebens, bis nicht dieser Gott — der nicht gewußt, sondern geglaubt wird — von neuem allgemeiner Besitz der Menschenseelen wird. Dazu müßte aber der Wüstengott aus unserer Erziehung verbannt werden: er vergiftet uns von Kindesbeinen an unsere Vorstellung von und unsere Beziehung zu der Gottheit. Auch die Dreieinigkeit müßte als großartiges, wahrheitsträchtiges mythologisches Symbol erkannt, jedoch nicht durch Einzwängung in Schulformeln und Aufnötigung als dogmatisches Glaubensbekenntnis zu einer Marter für Hirn und Herz gemacht werden; derartige Gedanken besitzen nur Wert und Wahrheit, solange sie leben und sich bewegen. Außerdem ist wohl zu erwägen, daß den Millionen herabgekommener Bruchstückmenschen (S. 16) unserer Tage mit philosophisch-theologischen Systemen garnicht beizukommen ist, sie besitzen kein Organ zur Aufnahme derartiger Gedanken. Hier käme es darauf an, das Gefühl der Menschenwürde wieder wachzurufen, was unfehlbar zu einer Ahnung des höchsten guten Wesens führen muß. Was uns nottut, ist der Gott Jesu Christi, der Vater im Himmel.

II.

DER MITTLER

ES BESTEHT EIN UNÜBERWINDBARER GEGENSATZ ZWISCHEN GOTT UND MENSCH; OHNE MITTLER IST KEINE BEZIEHUNG ZWISCHEN BEIDEN MÖGLICH.
(PASCAL)

Im vorigen Kapitel habe ich versucht, begreiflich zu machen, auf welche Weise die Gedankengestalt Gott überhaupt entsteht: an den verschiedensten Orten der Erde, zu den verschiedensten Zeiten ist sie entstanden und wird immer wieder in dem Bewußtsein genialer Einzelmenschen aus der geschilderten Denknotwendigkeit von neuem geboren werden und von dort aus in die Hirne der Minderbegabten gelangen. Es ist dies die rein natürliche, durch keine Phantastik, durch kein Wollen, durch keine geschichtliche Erfahrung getrübte Gedankengestalt Gottes, die als lebendiger Quellpunkt fort und fort in den Tiefen unseres Gemütes durchbricht. In ihrer Reinheit können wir sie selten nachweisen, weil fast sofort das buntere Leben von Bewußtseinsschichten, die der Oberfläche näher liegen, sie überwächst und überwuchert: Furcht und Hoffnung, maßlose Wünsche, durch schreckenvolle Naturereignisse verursachte Seelenerschütterung, namentlich die Erfahrung des Todes, die Wiederkehr der Gestorbenen im Traume und der daraus entstehende Geisterglaube, allerhand phantastischer Zauberspuk — später dann der offenere Blick hinaus auf die Natur und die daraus sich ergebende mythologische Gestaltenfülle, oder bei mehr materialistisch angelegten Völkern die Verklärung ihrer Geschichtserinnerungen zu gottgewollten Fabeln, bei anderen wieder der Hochflug des Denkens und die Inbrunst sittlichen Bestrebens, schließlich — und leider hauptsächlich — der maßlose Ehrgeiz eines notwendig zu Heuchelei und Betrug neigenden berufsmäßigen Priestertums: alle diese dem Menschen angeborenen Triebe, Richtungen, Leidenschaften — weise und törichte, heilbringende und verderbende — bemächtigen sich der Gedankengestalt Gott, um sie in tausendfachen Umbildungen ihren Zielen dienstbar zu machen.

In den mir bekannten Geschichten der Religion findet man über die genannten Verhältnisse kein Wort, wodurch diese Werke für die Frage nach dem Gehalt an Religion bei den verschiedenen Kulten arge Einbuße erleiden; denn für die Erkenntnis des religiösen Wertes eines Glaubenssystems besitzt die Schilderung von Glaubenssätzen, Zeremonien, ewig wechselnden Mythen usw. verhältnismäßig geringe, hingegen die Kraft und Fülle des unsichtbar fließenden inneren Stromes die allerhöchste Bedeutung. Eine sehr bunte „Religion" kann (wie das bei den Iranern der Fall war) einen starken Glauben

an den unaussprechlichen Gott bergen, oder aber dieser kann (wie bei den Altägyptern) unter der Fülle der äußerlichen Momente — der materialistischen Vorstellungen, des Überwucherns der Magie, der weltlichen Beweggründe — in den Massen ganz hinschwinden und nur noch in dem Herzen Einzelner eine Kraft bilden. Ebenso können einfacher gestaltete Kulte aus Armut an Gottesempfindung oder aus Reichtum an Gottesempfindung einfach sein. In den Tiefen des Gemütes fließt eben die Religion: nur dort kann sie erforscht werden; es handelt sich, wie wir sahen (S. 27), um „den emporstrebenden Willen des Menschen“: je bedeutender der Mensch, umso mächtiger strebt sein Wille empor, und umso mächtiger erschallt in seinem Herzen die Stimme des unerkennbaren höchsten guten Wesens. Daher Goethe's Wort: „Gott, wenn wir hochstehen, ist Alles; stehen wir niedrig, so ist er ein Supplement unserer Armseligkeit“ (*Max. u. Refl.* 813). Vielleicht wirft man mir ein, gerade Goethe habe Gott nicht im eigenen Innern, sondern draußen in der Natur erblickt, und erinnert an den Spott seines Ephesischen Goldschmiedes:

Als gäb's einen Gott so im Gehirn
Da! hinter des Menschen alberner Stirn,
Der sei viel herrlicher als das Wesen,
An dem wir die Breite der Gottheit lesen.

Doch bringt der brave Goldschmied keineswegs des Dichters Verhältnis zur Gottheit erschöpfend zum Ausdruck; zum Beweise genügen die vorher angeführten Worte, aus denen hervorgeht, daß Goethe den Zusammenhang zwischen den sich gegenseitig bedingenden Gedankengestalten Mensch und Gott kennt, und weiß, daß die eine zur anderen in genauester Wechselwirkung (Korrelation) steht. Freilich redet Goethe verhältnismäßig selten und meist in geheimnisvollen Worten von dieser reinen Gottesvorstellung; das liegt aber in der Natur der Sache; von einem Wesen, das nur durch *„neti, neti“* bezeichnet werden kann, ist nicht gut reden. Selbst der Gottesmann Martin Luther gesteht: „Ja! wer weiß, was ist, das Gott heißt? Es ist über Leib, über Geist, über alles, was man sagen, hören und denken kann“ *(Wider die Schwarmgeister)*. Nichtsdestoweniger würde ich mich anheischig machen, aus fast jedem Lebens-

jahre Goethe's Äußerungen nachzuweisen, die für das nie versiegende Bewußtsein des im Inneren empfundenen Gottes zeugen. Ein Brief aus dem fünfundzwanzigsten Lebensjahre (15. 4. 75) bringt z. B. die Worte: „das liebe Ding, das sie Gott heißen, oder wie's heißt, sorgt doch sehr für mich" (wobei zu beachten ist, daß Goethe das Wort Gott, wie im Altnordischen, als Neutrum nimmt). Mit fünfundsechzig Jahren unterscheidet er zwischen den „besonderen Religionen", die es „schwer scheint aus dem Inneren des Menschen zu entwickeln", und der „natürlichen Religion", von der „wir annehmen, daß sie früher in dem menschlichen Gemüte entsprungen"; von letzterer sagt er: „zu ihr gehört viel Zartheit der Gesinnung". Wenn Goethe als der große Seher Gottes in der Natur bezeichnet werden kann, so gewinnt er diese Fähigkeit gerade aus seinem innigen Glauben an den „Gott im Inneren". Wir lernten von Pascal, daß einzig, wer sich Gottes in der Seele bewußt ist, ihn draußen in der Natur erblicke (S. 22), und eben hörten wir Goethe's: „Gott, wenn wir hochstehen, ist Alles". Darum ist es nicht paradox, wenn ich behaupte: in diesem gewaltigen Intellekt ist es der Gott im Inneren, der den Gott draußen in der Natur erkennt. Soviel nur zur zusammenfassenden und ergänzenden Wiederholung der im ersten Kapitel gewonnenen Ergebnisse.

*

Zu den Gedankengestalten Mensch und Gott pflegt sich mit fast gleicher Naturnotwendigkeit eine dritte zu gesellen, die freilich schon auf der Grenze des dichtenden Mythos steht und diese Grenze wohl immer bald überschreitet, die aber eine kurze Betrachtung in ihrer ursprünglichen Reinheit verdient, da sowohl Mythos wie Geschichte aus der klaren Erfassung des einfachen Grundgedankens verständlicher werden: ich rede von der Vorstellung eines Mittlers zwischen Mensch und Gott.

Diese Idee eines Mittlers, oder, wenn nicht eines tatsächlichen Mittlers, dann wenigstens irgendeiner vermittelnden Handlung, ist über die Welt weit verbreitet. Werden wir uns erst unserer Vorstellung Mensch als die eines einzigartigen kosmischen Phänomens bewußt, so wächst die Kraft des „emporstrebenden Willens"

mehr und mehr: Gott wird immer dringender benötigt, weicht aber, je stürmischer unser Wille die Hände nach ihm ausstreckt, immer weiter zurück: auch dies muß als eine naturnotwendige Tatsache unseres Gemütes erkannt werden, die uns aus anderen überquer entstehenden Ideen — wie Freiheit und Notwendigkeit — bereits vertraut ist. Da nun gebiert die Sehnsucht die Vorstellung eines zwischen Gott und Mensch vermittelnden Wesens: sei es, daß ein menschengeartetes sich bis zur Gottheit aufschwinge, uns Anderen die Wege dorthin bahnend; sei es, daß das „höchste gute Wesen, der Vater im Himmel" sich in Liebe herabneige und — auf irgend eine, vom Verstande nie auszudenkende Weise — uns von seinem Wesen Etwas mitteilt — uns dadurch zu sich emporhebend. Beiden Vorstellungen — dem gottgewordenen Menschen und dem menschgewordenen Gotte — begegnen wir auf allen Seiten; im Grunde genommen gleichen sie einander vollkommen und bedeuten die zwei möglichen Arten, den selben Gedanken des Mittlers auszugestalten. Inmitten der bunten, unausdenkbaren, phantastischen, oft an Wahnsinn grenzenden Fülle, aus welcher unsere „Religionen" gewoben sind, bildet der Gedanke — besser gesagt die Gedankengestalt — des Mittlers den eigentlich und wahrhaft religiösen Kern, neben welchem alles übrige nur als Beiwerk gelten muß —, als ein mehr oder minder zufälliges Beiwerk, zeitlich bedingt und zum Teil rein willkürlich, oft sogar unmittelbar unreligiös, wenn nicht gar antireligiös.

Wir tun folglich gut daran, drei Gedankengestalten deutlich ins Auge zu fassen: der „gottwärts schauende Mensch" (wie der alte Chaucer sich ausdrückt), d. h. derjenige Mensch, der sich bewußt ist, mit seinem Wesen über die Erscheinungswelt hinauszureichen — der Gott, dessen Gegenwart er ahnt und dessen Beistand er erlebt —, dazu eine zwischen diesen beiden vermittelnde Kraft: diese drei Gedankengestalten bilden den Inhalt aller Religion.

Da ich nicht für Gelehrte zu schreiben beabsichtige, noch dazu befugt bin, sondern nur Leser im Sinne habe, welche für die Förderung ihrer eigenen Seele Klarheit suchen, wie ich sie für die meinige gesucht habe, so will ich nicht aus ethnographischen, anthropologischen und religionsgeschichtlichen Werken umständliches Material zusammentragen, sondern begnüge mich damit, die Ergebnisse meines Suchens, Denkens und Erlebens durch einzelne Beispiele kurz

zu verdeutlichen — mehr nicht. Kant's Wort über das Dasein Gottes, es sei „durchaus nötig, daß man sich davon überzeuge, nicht aber ebenso nötig, daß man es demonstriere" *(Einziger Beweisgrund)*, gilt auf diesem ganzen Gebiete: sobald von Dingen die Rede ist, die — zum Teil oder ganz — eine Welt jenseits der Welt der Erscheinung betreffen, kann man niemals beweisen, bestenfalls überzeugen: möchte mir das bei Einigen gelingen!

*

Wie oben schon bemerkt, ist das zwischen Mensch und Gott Vermittelnde nicht immer eine Persönlichkeit, vielmehr scheint diese Auffassung des Vermittlers einer vergleichsmäßig höheren Kulturstufe zu entspringen. Weitaus größere Verbreitung — fast über alle Weltteile und Zeiten — besitzt die Vorstellung einer auf stofflichem Wege zu bewirkenden Vermittelung der erstrebten näheren Gemeinsamkeit des Menschen mit der Gottheit. Keine Leistung der letzten fünfzig Jahre auf religionsgeschichtlichem Gebiete besitzt größere Tragweite und führt tiefer in die Geheimnisse der Menschenseele ein als die Entdeckung des ursprünglichen Wesens des Opfergedankens durch W. Robertson Smith, fußend auf den Arbeiten von Mannhardt und bald weiter verfolgt von Hubert, Mauß, Frazer und anderen, die zwar manches berichtigten und aufklärten, aber jene Entdeckung selbst in allen wesentlichen Punkten bestätigten. Dem Opfer liegt nicht — wie man es uns gelehrt hatte und wie wir es aus der Bibel und aus Homer zu entnehmen glaubten — die Vorstellung einer der Gottheit dargebrachten Gabe oder Abgabe zugrunde, sondern vielmehr der ungleich tiefere Gedanke von der Bedeutung der Blutsgemeinschaft als eines bindenden und verbindenden Mittels zwischen den Lebewesen. Alle noch so urtümlichen Völker achten die Blutsbrüderschaft; durch sie wird eine wahre Verwandtschaft mit ihren Pflichten und Rechten begründet: daher als Ziel die Herbeiführung einer blutsbrüderschaftlichen Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott. Schon aber die Tatsache des gemeinsamen Genusses der gleichen Speise stiftet eine zwar zeitlich beschränkte, doch wirkliche Blutsbrüderschaft: woraus sich die uralte Bedeutung gemeinsamer Mahlzeiten herleitet. Um nun dem unnahbaren Gotte auf

ähnliche Weise beizukommen, ihm verwandt zu werden oder etwa verkümmerte Beziehungen neu aufzufrischen und ein Recht auf göttlichen Beistand zu gewinnen, wird — sagen wir als Beispiel — ein dem Gott und darum auch dem Menschen heiliges Tier — ein sonst unbedingt unantastbares — unter allerhand Feierlichkeiten erst geweiht, dann geschlachtet, ein Teil durch Verbrennung oder auf andere Weise der Gottheit zum Genusse dargereicht, das übrige von den Opfernden selbst verspeist. Durch diesen gemeinsamen Genuß der gleichen Speise entsteht die rechtsverbindliche verwandtschaftliche Beziehung der Opfernden zu der Gottheit. „Keineswegs handelt es sich um die Zahlung eines Tributs, vielmehr um die Stiftung genossenschaftlicher Beziehungen zwischen der Gottheit und ihren Anbetern", sagt Robertson Smith (*Religion of the Semites,* Vortrag 6). „Das Tieropfer hat in alten Zeiten nie die Bedeutung einer Gabe an die Gottheit getragen, vielmehr handelte es sich um die Schaffung einer Gemeinsamkeit zwischen den Menschen und ihrem Gott durch das zwischen beide verteilte Leben des Geopferten" (daselbst, Vortrag 10). Von dem fehlerlos ausgeführten Opfer bezeugen Hubert und Mauß: Es bewirkt „die absolute Identifizierung des Opferbringenden, des Geopferten und des Gottes" (*Le Sacrifice,* enthalten in *Mélanges d'histoire des religions,* 1909, S. 73).

Ich überspringe die tausendfachen Umwandlungen und die unerschöpflichen Verwickelungen, welche die menschliche Phantasie sowie die Habgier der Berufspriester erfand: es genügt mir, den zugrunde liegenden Gedanken herausgeschält zu haben.

Auf diesem Wege mußte es zum Menschenopfer kommen. Den urtümlichen Menschen, welche sich kaum von den Tieren zu unterscheiden wußten, mit denen sie in nahen verwandtschaftlichen Beziehungen zu stehen glaubten und von denen darum immer einzelne Geschlechter als unantastbar galten, fiel es nicht schwer, Tiere zu finden, genügend heilig für den hohen Zweck; in Indien z. B. griff man für die feierlichsten Opfertaten zum edlen Pferd; auch in Griechenland kam es vor, daß man schneeweiße Pferde zu Opfertieren verwendete. Je mehr der Mensch sich seiner Menschenwürde bewußt wurde, um so fühlbarer mußte sich jedoch das Bedürfnis nach einer höher gearteten Vermittelung aufdrängen: welch andere Wahl blieb denn da übrig als die des gottverwandten Menschen

selber? Wo man sich scheute, diesen tatsächlich zu töten, griff man zu Finten und Vermummungen: in gewissen Fällen wurde der betreffende Jüngling im letzten Augenblick durch ein stellvertretendes Tier ersetzt; bei einem griechischen Opferfest wurde das Opferkalb, damit es für einen Menschen gelte, in einen Mantel gehüllt und auf Kothurne gestellt, usw. Hierbei blieb die stets rege aufbauende Erfindungsgabe des Menschen nicht stehen, vielmehr war es bald der Gott selber, der geopfert wurde!

Man muß nämlich folgendes wissen. Bei allen Opfern wurde das zu opfernde Wesen (gleichviel ob Tier oder Pflanze) von Hause aus als besonders heilig und auserwählt betrachtet; außerdem geschah das Erdenkliche, diese Eigenschaft möglichst zu steigern, so daß Robertson Smith den Vergleich mit einem elektrischen Akkumulator heranzieht, um begreiflich zu machen, in welchem Grade das Opfer in dem Augenblick vor seinem Tod von Heiligkeit strotzt und strahlt. Deswegen gilt auch der den tödlichen Streich Führende als Mörder und muß sich besonderen Reinigungen unterwerfen; es gab Fälle, in denen er schnell fliehen mußte, andere, in denen man Verbrecher zu diesem Amte anstellte und sie dann wirklich hinrichtete; in Griechenland beliebte man eine Scheingerichtssitzung, bei der schließlich das Messer verurteilt und ins Wasser geworfen wurde. Wer diese Tatsachen kennt, wird leicht begreifen, daß, sobald der Mensch selber das Opfer war, er hierdurch allein schon fast bis zu der Würde eines Gottes emporwuchs. Ein Schritt weiter, und es war der Gott in eigener Person; selbst die Hellenen, deren große Dichter so scharf zwischen Gott und Mensch zu unterscheiden gewußt hatten, bequemten sich leicht zu der Vorstellung von der Verkörperung (Inkarnation) eines Gottes in einem Menschen (O. Gruppe: *Griech. Myth. u. Relig.-Gesch.*, § 307; und siehe für „die Verspeisung der Gottheit", § 257). Bekannt ist das Beispiel des alten Mexiko, wo alljährlich ein schöner Jüngling als Verkörperung der Gottheit auf Erden auserwählt und eine Zeitlang mit allen einem Gott zukommenden Ehrungsbezeugungen behandelt wurde, um zuletzt unter großen Feierlichkeiten zum Heil Aller geopfert zu werden; Prescott hat in seinem *Conquest of Mexico* diesen Vorgang meisterhaft geschildert. Seitdem hat man ähnliches vieler Orten aufgedeckt, so daß Frazer einen ganzen Band dem *Sterbenden Gott* hat widmen können. „In

dieser Auffassung des Geopferten als einer göttlichen Persönlichkeit erreicht die Idee des Opfers ihren höchstmöglichen Ausdruck. Unter dieser Gestalt ist sie in die verbreitetsten Religionen der Menschheit eingedrungen und hat dort Glaubenssätze und Religionsgebräuche hervorgebracht, die noch heute leben" (Hubert und Mauß, S. 103).

Einen weiten Weg hat, wie man sieht, der Opfergedanke zurückgelegt, von Anfängen an, die uns Heutigen fast unbegreiflich, kindisch-phantastisch dünken, bis zu Vorstellungen, denen man eine schauerliche Erhabenheit nicht absprechen kann.

Wer hierbei länger verweilt, wird viel lernen über die angeborenen Eigentümlichkeiten des Menschengemütes, namentlich über das beharrliche Kleben am Stoffe, auch bei kühnem Seelenflug und zartgewobenen Gedanken. Hochstehende Männer — Männer, denen das Bekenntnis gemeinsam war: „Gott ist Geist" (*Joh.* 4, 24) — konnten auf die Dauer bei diesen Vorstellungen von dem vermittelnden Opfer kein Genüge finden: der Mittler zwischen Geist und Geist — es war nicht anders möglich — mußte ebenfalls Geist sein, sein Wirken ein Geistiges, und das heißt, ein Wirken, nicht auf den Körper, sondern auf Geist und Gemüt, also durch Wort und Tat.



So wären wir wieder bei dem Mittler angelangt, der entweder ein göttlicher Bote ist — vielleicht Gott selber, der sich zu uns Irdischen herabsenkt, und zwar, damit er sich uns verständlich mache, in menschlicher Gestalt — oder ein Mensch, welcher dank hoher und heiliger Gaben bis nahe an das von uns geahnte höhere Wesen heranreicht. Beide Vorstellungen vom Mittler treffen wir in ihrer Reinigkeit bei den arischen Indern an. Nach der Lehre der sogenannten *Avataras* oder göttlichen Reinkarnationen (von *ava-tar*, herab-steigen) verkörpert sich der Eingott von Zeit zu Zeit und betritt in Menschengestalt die Welt, um hier der Überhandnahme des Schlechten ein Ziel zu setzen und der unterdrückten Tugend aufzuhelfen. In jener einzigen Dichtung, der *Bhagavadgita*, spricht der auf Erden unter dem Namen Krishna wandelnde Gott zu dem Helden Arjuna, den er zu Todesverachtung und hohem Sinn anleitet und anfeuert:

Wie Ermatten des Rechts anhebt jedesmal hier, o Bharatas,
Und Erstehen des Unrechtes, so mich erschaff' ich wiederum.
Zu der Schutzwehr der Frommsinnigen, zu der Gottlosen Untergang,
Zu des ewigen Rechts Fest'gung ersteh' ich neu von Zeit zu Zeit[1]).

Eine Anzahl anderer Verkörperungen des Gottes auf Erden sind dem indischen Denken und Dichten geläufig, wobei wohl zu bemerken ist, daß es sich nicht wie in der griechischen Mythologie um Götter handelt, die zur Förderung ihrer gegenseitigen Ränke zeitweilig auf die Erde herabsteigen und sich in die menschlichen Ereignisse einmischen, sondern stets um den Eingott, der, als sittliche Allgewalt gedacht, den Tugendhaften zur Hilfe eilt gegen die Übermacht der Bösen. Die andere Auffassung des Mittlers tritt uns ebenfalls nirgends auf der Welt so unzweideutig klar entgegen wie bei diesen selben Indern: ein Mensch, an dessen historischem Dasein nach den neuesten Forschungen nicht gezweifelt werden kann, ein Fürst in der Blüte der Jugend und des Wohlergehens, verläßt Thron, Gattin und Kinder, um als Bettler die Heimat zu durchwandern und die Menschen von der Welt mit ihren Sorgen und lügnerischen Verheißungen loszulösen und sie gottwärts zu führen: ein scheinbar wahnsinniges Beginnen, das aber für viele hundert Millionen der Ausgangspunkt zu einem höheren Religionsleben wurde. Hier wird man mir einwerfen, Buddha habe überhaupt an keinen Gott geglaubt. Doch liegt die Sache nicht so einfach; sie läßt sich ohne einige Kenntnis der Abgrundtiefe indischen Denkens nicht klarmachen. Man beachte, daß Buddha selber den Glauben an eine personifizierte Macht des Bösen — also an ein höchstes schlechtes Wesen — Mara, den Fürsten des Todes, hegt: wie der Schatten das Dasein des Lichtes unwiderleglich beweist, ebenso zeugt dieser Satan für das Dasein eines höchsten guten Wesens. Das findet weitere

[1]) Gesang 4, Doppelvers 7, 8, nach der Übersetzung von Wilhelm von Humboldt in seiner wundervollen Arbeit über die *Bhagavadgita*, Werke 5, 208. Da das Verständnis der beiden ersten Verse dem unvorbereiteten Leser vielleicht schwer fällt, füge ich hier Garbe's Prosaübersetzung hinzu: „Denn jedesmal wenn das Recht im Abnehmen ist, o Nachkomme des Bharata, und das Unrecht im Zunehmen, dann erschaffe ich mich selbst (als Menschen). Zum Schutze der Guten und zur Vernichtung der Bösen, um das Recht zu befestigen werde ich in jedem Menschenalter geboren."

Bestätigung durch folgende Tatsache: ein Mönch, der gelehrt hatte, derjenige Mensch, der ohne Sünden sterbe, falle der endgültigen Vernichtung anheim und befinde sich (wie die Inder sich ausdrücken) „weder diesseits noch jenseits des Todes“, wurde als Ketzer zurechtgewiesen. (Oldenberg: *Buddha,* 2. Aufl., S. 303.) Über das Jenseits läßt sich eben für den tiefer Denkenden mit dem Verstande nichts aussagen; dort herrscht das *„neti, neti“,* welches wir früher in bezug auf Gott kennen lernten (S. 28); da auch Zeit und Raum dort nicht mehr gelten, so „verlischt“ (Nirvana) die gesamte Welt der Erscheinung — womit aber keineswegs gesagt wird, es tue sich nicht eine andere Welt auf. Bei jeder Bewegung kann man zwei entgegengesetzte Punkte unterscheiden: von dem einen entfernt man sich, auf den anderen strebt man zu; bei dem „emporstrebenden Willen des Menschen auf Gott zu“, fesselt der erstere — nämlich der Punkt, von dem man sich entfernt (der Mensch) — fast allein Buddha's Blick, der zweite (Gott) schwebt ihm in nebelhafter Ferne. Die Würde des Menschen steht ihm so hoch — und das ist echt arisch an seiner Auffassung — daß ihm an unserem Erdenleben alles armselig-unzureichend erscheint. Seine ganze Überredungsgewalt widmet er dem einen Ziele, die durch Scheingüter betörten Menschen hiervon zu überzeugen, damit sie allem Irdischen entschlossen und endgültig den Rücken kehren. Sobald die neue Richtung eingeschlagen ist, führt sie unausweichlich den neuen Weg; dies genügt, und Buddha verschmäht es, über die bejahende Seite seines Vorhabens Worte zu machen — Worte, die doch nur bildlich und daher auch sinnlich ausfallen könnten, da jedes Bild an bekannte Erscheinungen anknüpfen muß. Solche Enthaltsamkeit — man denke nur als Gegenbild an das Paradies der Mohammedaner — zeugt von Größe und Reinheit.

In diesen beiden Idealen des Mittlers (Gottmensch und Menschgott) erblicken wir eine bemerkenswerte Verbindung von Tiefsinn und Kindlichkeit. Alle die Überlieferungen, in denen der verkörperte Gott auf Erden auftritt, gehören zu dem Erhabensten, was die menschliche Dichtung besitzt; dagegen wirkt es fast verwirrend, wenn man sieht, wie wenig der Allmächtige mit allen seinen Bemühungen ausrichtet; die Menschen bleiben unverbesserlich, und der Gott muß immer von neuem zur Erde herab. Bei Buddha wiederum wirkt

sein Leben — die in die Tat umgesetzte Abwendung von der Welt — unbedingt großartig und bildet fraglos die Quelle seiner ungeheuren Wirkung; dagegen liegt Naivität in der Beschränkung des Denkens auf die eine gerade, folgerichtige Linie, welche mit Notwendigkeit ins Leere mündet. Immerhin bleibt es auch für uns Heutige von entscheidendem Werte, diese beiden in ihrer Einfachheit reinsten Vorstellungen des Mittlers zu besitzen, welche sich so gründlich abheben von denen, die uns Europäer seit Kindheit umgeben.

*

Durch die hellenisch-römische Grundlage unserer gesamten Kultur und dadurch zugleich unserer Bildung und unserer Vorstellungswelt ist uns eine unentwirrbar bunte Menge von Mittelwesen zwischen Mensch und Gott überliefert worden — von olympischen „Göttern“ an, die eigentlich bewußt erdichtete Vertreter des im Hintergrund waltenden namenlosen „höchsten Wesens“ sind, bis zu vergötterten Volkshelden, zu syrischen Naturdämonen, persischen Engeln, ägyptischen „Todesgöttern“, spätplatonischen Demiurgen, Äonen usw. usw. Es kann nicht zu den Aufgaben des vorliegenden Buches gehören, in diese undurchdringliche Masse hineinzuleuchten; vielmehr begnüge ich mich, einiges Wenige über ein paar Gestalten zu sagen, in denen man deutliche Spuren der Gedankengestalt eines Mittlers wahrnimmt und an deren, während vieler Jahrhunderte nie erlöschender und immer von neuem flammenartig auflodernder Verehrung und Anbetung man das lebendige Bedürfnis des Menschenherzens nach Vermittelung deutlich erkennt.

Es ist nicht so phantastisch, wie es Manchem im ersten Augenblick erscheinen mag, wenn ich in diesem Zusammenhang auf die Gestalt des Herakles hinweise, des volkstümlichsten aller Heroen, die der griechischen Phantasie entsprangen und in der manches Tiefsinnige verborgen liegt. Freilich fällt es nicht leicht, sich in der Überfülle zurechtzufinden; denn von allen Seiten wurde unaufhörlich hinzugetragen, was nur jede Landschaft von übermäßigen Menschenleistungen zu melden wußte, und auch über die Ursprünge haben Dichter und Gelehrte Dutzende von Erklärungen zur Hand, welche von der Deutung als eines reinen Sonnen-

mythus bis zu der Behauptung reichen, ein bestimmter vorgeschichtlicher Mann habe durch seine überragenden Taten zu allen späteren Erdichtungen den Anstoß gegeben. Ich meine aber, wir gehen nicht fehl, wenn wir in der Weise vereinfachen, daß wir hier vor allem ein Zeugnis erblicken für die unstillbare Sehnsucht des „emporstrebenden Willens" nach gottverwandtem Menschentum — an Körper stark und schön, an Gemüt kindlich und unselbstsüchtig.

Den zweiten zeugt nicht Gäa wieder;
Nicht führt ihn Hebe himmelein;
Vergebens mühen sich die Lieder,
Vergebens quälen sie den Stein.

Und wenn es an der selben Stelle der klassischen Walpurgisnacht heißt:

Da sah ich mir vor Augen stehn,
Was alle Menschen göttlich preisen —

so erinnert das uns daran, daß Herakles auch mit dem „Gott-Sohn" der Phönizier identifiziert wurde, dem weisen, starken Gott, der auf Erden wandelt, überall Heil schaffend (vergl. Daremberg et Saglio: *Dict. des Antiq.* 3, 79). Sehr bemerkenswert ist auch das Wort Richard Wagner's, der von Herakles sagt: „Hier ward der wahre Mensch erst geboren" *(Kunst und Klima);* wie wir wissen, wird die Gedankengestalt G o t t erst vom wahren Menschen erfaßt: danach hätten wir in dem halb-mythischen Herakles den Vermittler des Gottesgedankens zu verehren. Ähnlich steht es um Asklepios — eine uns Neueren weniger geläufige, zwischen Mensch und Gott schwebende Gestalt, die im Altertum höchstes und allgemeinstes Ansehen genoß als der Inbegriff, nicht so sehr des starken als des überaus weisen, gütigen Helfers in allen Nöten und Schmerzen, von dem es fraglich blieb, ob hier ein Gott vorübergehend auf Erden geweilt habe oder ein Mensch durch seinen „emporstrebenden Willen" bis zur Gottheit erhoben worden sei.

In religiöser Beziehung eine weit größere, durch Jahrtausende hindurch reichende Bedeutung besaß O s i r i s. Ernste heutige Forscher sind der Überzeugung, die an diesen Namen anknüpfenden Sagen gingen auf eine geschichtliche Persönlichkeit zurück, auf einen

Mann, der wirklich gelebt habe, und zwar als Wohl-
tens, dessen erstaunlich dauerhafte Ordnung er geschaff-
Kultur, Reichtum, friedlicher Entwickelung und vielleicht au-
gion er die Grundlagen legte, nämlich auf einen König aus der er-
Dynastie, welcher Jahrtausende vor Christi Geburt unter den Lebenden weilte (Maspéro, Budge u. a.). Dieser große Mann wuchs bald zur mythischen Gestalt aus, zugleich — wenn ich mich so ausdrücken darf — wuchs er in seine eigene Religion hinein. Er erhielt den uns aus dem ersten Kapitel bekannten Ehrennamen: „das gute Wesen“; er ward zwar nicht dem großen Allgott gleichgesetzt, hieß aber „Herr der Ewigkeit und Herrscher der Toten“; denn Osiris, der als Mensch so unendlich viel Gutes für die Sterblichen getan hatte, erhielt nun im Jenseits das Amt eines strengen, den edelstrebenden Teil der Menschheit treu beschützenden Freundes; als milder Richter waltete er an den Toren des Paradieses. Auf Erden war er — so erzählte die Sage — von seinem eigenen Bruder, dem Geist des Bösen, getötet worden, sein Leichnam zerrissen und die Stücke weit umher gestreut; als es aber nach mühevollen Jahren seiner Gattin Isis gelungen war, alle Stücke aufzufinden und zusammenzutun, belebte ihn der Allgott von neuem — zwar nicht mehr zum irdischen Dasein, doch zur Unsterblichkeit im Jenseits. Hier nun lag der wahre Quellpunkt aller ägyptischen Religiosität, die sonst unter dem gelehrten theologischen Wust der Priesterschulen erstickt wäre. Einer der ersten Forscher unserer Tage schreibt: „Für den Glauben der Ägypter besitzt der grausame Tod und die selige Auferstehung des Osiris die selbe Bedeutung wie der Tod und die Auferstehung Christi für den Glauben der Christen. Wie Osiris starb und von den Toten wieder auferstand, ebenso hoffte ein jeder, durch seine Vermittelung und durch die Berufung auf seinen teuren Namen, aus dem Todesschlaf siegreich zu erwachen, einer seligen Ewigkeit entgegen. In des Lebens Stürmen war dies der Anker, an den die Menschen sich festhielten; diese Hoffnung hat Millionen ägyptischer Männer und Frauen getröstet und aufrecht erhalten, während einer Zeit, die weit mehr Jahrhunderte umspannt, als seit der Gründung des Christentums bis heute verlaufen sind. In der langen Geschichte der Religion gibt es nicht zwei göttliche Gestalten, die in bezug auf die Inbrunst der Hingabe und auf die Überschwenglichkeit der Hoff-

nungen, die sie entzündet haben, sich so nahe stünden wie Osiris und Christus" (Frazer: *Osiris,* Kap. 11). Die Gestalten selbst — der große ägyptische Staatsmann, und Jesus von Nazareth, der galiläische Tischlerssohn, dessen „Reich nicht von dieser Welt" — zeigen nicht die geringste Verwandtschaft; auch ihrem gewaltsamen Tode kommt keineswegs eine ähnliche Bedeutung zu. Worin besteht also die von Frazer behauptete „Nähe"? Lediglich in der unermeßlichen religiösen Bedeutung eines Mittlers zwischen Mensch und Gott. Dem bloßen unergänzten Gedanken an Gott wohnt keine entscheidende religiöse Bedeutung bei: er weckt Erkenntnis und Ahnung, ist auch geeignet — wie wir das bei den urtümlichen Menschen sahen — sittliche Regungen zu beleben und zu stärken; doch zu der wahren Erhebung, zu jener Umkehr der Willensrichtung aus irdischer Befangenheit zu neuem, höherem Hoffen und Vollbringen gehört die Mitwirkung einer alles überragenden Kraft: der Kraft des Mittlers.

Als Gegensatz zu der Religion des Osiris, zugleich zur weiteren Klärung der Bedeutung der Vorstellung von einem Mittler, weise ich auf die Religion des Mithras hin, welche in den letzten Jahrhunderten des römischen Kaiserreiches große Verbreitung gewann und eine Zeitlang bestimmt schien, das Christentum aus dem Felde zu schlagen. Hier ist — zunächst — von einem Mittler nicht die Rede. Mithras ist einfach der Allgott, verehrt in der Gestalt des krönenden Werkes seiner Schöpfung: der Sonne. Der Wert dieser Religion — und er ist ein hoher — beruht auf ihrem rein arischen Ursprung, der zwar durch allerhand semitische und völkerchaotische Zutaten getrübt und überdeckt ward, doch zu viel Leben und Kraft besaß, um jemals den Stempel des Arischen zu verlieren. „Vollkommene Reinheit" war das Ziel, dem das Dasein des Gläubigen zustreben sollte: diese vollkommene Reinheit unterscheidet die persischen Mysterien von denen aller anderen orientalischen Götter (Franz Cumont: *Die Orientalischen Religionen,* deutsch v. Gehrich, S. 184). „Keine Religion der Welt war jemals dem Reinheitsideal so fanatisch ergeben wie diese" — sagt Farnell von der persischen Urreligion, aus der die des Mithras entstammt (*The Evolution of Religion*, S. 127). Letztere kennzeichnet nun außer der Reinheit, und, mit ihr verwoben, die außerordentlich starke Betonung der Tat; das Erwecken aller Anlagen zur Energie, um aus jedem Menschen die

Höchstleistung herauszuholen, bildet ihre Hauptsorge, sie verkörpert gleichsam Goethe's Mahnung „Gedenke zu leben!“: so wurde die Religion des Mithras die Religion der militärischen Legionen und hat hierdurch einen unermeßlichen Einfluß auf den Bestand des römischen Reiches gewonnen, indem, dank diesem segensreichen Einfluß, zu einer Zeit des allgemeinen Sittenverfalles das Heer rein und stark blieb. Es ist gewiß kein Zufall, wenn die meisten Trümmer der Andachtsstätten dieser Gottesvorstellung heute auf deutschem Boden gefunden werden: die Religion des Mithras sagte unseren germanischen Altvordern zu.

Eingehende Beachtung verdient die Tatsache, daß auch dieser Glaube auf die Dauer des Mittlers nicht hat entbehren können. Zwar sind wir, trotz der bewundernswerten Arbeiten des belgischen Gelehrten Cumont, noch wenig über die Einzelheiten der Lehren dieser Mithras-Religion unterrichtet —so gewissenhaft streng wurde das Gebot des Verschweigens gewahrt, doch hat Albrecht Dieterich's Entdeckung von Bruchstücken einer Mithras-Liturgie Einiges ans Tageslicht gebracht, darunter namentlich die Tatsache, daß innerhalb der Gottheit zwischen Vater und Sohn unterschieden wurde: beide bildeten ein einziges Wesen in *unio mystica* vereint, jedoch unterscheidbar: Mithras, der Vater, Helios, der Sohn. Das Amt des Sohnes ist es, zwischen dem Menschen und seinem Vater im Himmel zu vermitteln (vergl. *Eine Mithrasliturgie,* 1903, S. 68, 135). Von alten christlichen Apologeten ist behauptet worden, diese Gotteslehre entstamme einer späteren Zeit, als Nachbildung halbverstandener christlicher Glaubenssätze; dem Urteil der Kirchenväter ist jedoch wenig zu trauen; hier brechen wahrscheinlich uralte, sorgfältig geheimgehaltene Lehren durch; so hören wir z. B. von dem Chaldäer Nebukadrezar dem Großen, der keinem der zahlreichen Götter des babylonischen Pantheons die öffentliche Verehrung versagte, daß „wenn nicht in der Theorie, so doch in der Praxis Maruduk (der Hauptgott) sein eigener, einziger Gott war, und er Nabû als dessen Sohn und Offenbarung verehrte“ (Tiele, *Gesch. d. Religion im Altertum,* deutsch v. Gehrich, 1, 202). Uns kann die Entscheidung gleichgültig lassen; denn es genügt uns, es zu wissen, daß auch diese große Religion des Mittlers nicht hat entbehren können. Und zwar stand der Mittler den Glaubenden Tag und Nacht bei: „Er beschützte

sie in ihrem ununterbrochenen Kampf gegen die Mächte der Finsternis; er half ihnen, der Wahrhaftigkeit treu zu bleiben, Gerechtigkeit zu üben und die Reinheit sich zu bewahren ... und nach dem Tode führte er die Seelen hinüber zu den Gefilden der Seligen" (Cumont in *Daremberg* 3, 1953).

Noch bleibt eine Religion zu erwähnen, für uns Christen wohl die bedeutungsvollste — die des Dionysos.

In der Schule pflegte man uns zu lehren: die Tatsache, daß Dionysos nur einmal in der *Ilias* genannt werde (VI, 132 fg.), und zwar flüchtig und nicht sehr ehrenvoll, genüge zum Beweise, es handle sich um eine damals neuauftretende Gestalt, noch kaum unter die Götter aufgenommen und wahrscheinlich von auswärts eingeführt; eine Auffassung, die durch die Belehrung ergänzt wurde, der dionysische Kult bilde im griechischen Leben eine früher unbekannte Erscheinung, die den Verfall einleite. In Wirklichkeit stammt gerade Dionysos — das wird heute von allen Fachgelehrten zugegeben — aus den allerfrühesten Zeiten, von denen wir Kunde besitzen, und ist beträchtlich älter als der ganze homerische und vorhomerische Olymp. Dionysos ist nämlich identisch mit dem Gott Agni-Soma, der schon in den ältesten Teilen des *Rigveda* verehrt wird. Nicht allein bildet hier wie dort das Verhältnis zu körperlichem und auch zu seelischem Rausch und Überschwang den leitenden Zug der mythischen Gestalt — einen Zug, der bis in Seelentiefen alles Bezeichnende bestimmt; sondern selbst Züge, die zunächst den Eindruck recht willkürlicher Erfindungsphantastik machen, stimmen bei beiden genau überein: ebenso z. B. wie der zur Geburt unfertige Dionysos von Zeus dem toten Mutterleib entnommen und in den eigenen Schenkel zur Ausreifung eingenäht wird, ebenso verfährt Indra mit Soma — weswegen der indische Gott den Beinamen des „Zweimalgeborenen" erhielt, genau entsprechend dem griechischen Beinamen des Dionysos, Dithyrambos. Beide Götter sterben, und beide stehen mächtiger als vorher wieder auf; vor allem: beide gewinnen vielfach die Bedeutung von Mittlern zwischen Mensch und Gott. Diese aus den urältesten Zeiten eines reinen Ariertums stammende Religion des Dionysos durchzieht, wie wir jetzt wissen, alle Stufen der hellenischen Kultur, von den Uranfängen an bis weit ins Christentum hinein; die Namen haben oft gewechselt, doch er-

kannten die Griechen z. B. im Zagreus der Kretenser und im Sabazius der Thraker — um nur die zwei bedeutendsten zu nennen — sofort ihren vertrauten, zugleich heiter ausgelassenen und tiefsinnig geheimnisvollen Gott wieder, der zu allen Zeiten ihr eigentlicher Religionsgott war und blieb. Man weiß z. B., daß in Delphi Apollo zuerst als Eindringling empfunden wurde und er seine spätere herrschende Stellung lediglich der Verschmelzung mit Dionysos verdankte. Zwar führte die allen Mythologien gemeinsame Lust zu ewig wechselnden Beziehungen, Vertauschungen, Angleichungen auch hier zu mancher Verdunkelung und Irreleitung — so namentlich die Heranziehung der in Syrien und Kleinasien beliebten Vegetations- und Jahreszeitgötter Attis und Adonis, wodurch mancherorten die Dionysosverehrung auf bedenkliche Abwege geriet. Attis und Adonis verschwinden — wie Demeter — alljährlich zu einer bestimmten Zeit, nämlich beim Einschlafen der Vegetation, und kehren im folgenden Frühjahr mit deren Erwachen zurück; auch für Dionysos ist es bezeichnend, daß er manchmal mitten unter seinen von Freudentaumel beseelten Anbetern weilt und dann wieder von der Erdoberfläche verschwindet: bei ihm aber verhält es sich anders. „In diesem Verschwinden und Wiederkehren des Gottes, wie es üblich ist, allegorische Versinnbildlichung der Vernichtung und Wiederherstellung der Vegetation zu sehen, besteht keine Veranlassung“, lehrt uns Rohde und fügt ironisch hinzu, „außer in den ein für allemal feststehenden Axiomen der Lehre von der griechischen Naturreligion“ (*Psyche* 2, 12 fg.). Dionysos bleibt ja zwei Jahre lang fern, was allein zum Beweise genügt, daß hier tiefere Vorstellungen walten. Dionysos ist „Herr der Seelen und Geister“; er wird verehrt als „König der Toten“, als „Gott der Toten“, und — was noch mehr sagen will — als „Besieger des Todes“, als der Gott, der gerade vermittelst des sonst gefürchteten Todes die Seelen der Gläubigen in die Unsterblichkeit hinüberrettet, weswegen er auch den Namen *Dionysos Soter* trägt, das heißt „der Erlöser“ (siehe *Daremberg* unter „Bacchus“). Auch hier — sobald die Vorstellung des Mittlers nach letzter Deutlichkeit verlangt — findet die Spaltung des Eingottes in Vater und Sohn statt und führt bisweilen zu dem Begriff der Dreieinheit *(Trigonos)* hinüber, — wofür wir das Zeugnis Augustin's besitzen. Fügt man hinzu, daß den gebildeten Bekennern dieses

Glaubens (nämlich den orphischen Brüderschaften) die Lehre des Sündenfalles sowohl wie diejenige des Logos nicht fremd war und daß sie Keuschheit und Abkehr von dieser Welt mit Inbrunst predigten, so übertreibt man sicher nicht, wenn man sie als Pfadfinder für manche grundlegenden Religionsgedanken der christlichen Kirche einschätzt.



Es könnten noch mehr Bekenntnisse aufgezählt werden, doch schreibe ich keine Religionsgeschichte, sondern will nur die Wege aufzeigen, welche die europäische Menschheit in ihrer steigenden Sehnsucht nach Vermittelung geführt wurde. So grundverschieden diese Bekenntnisse auch waren, wir finden nichtsdestoweniger bei ihnen allen eigentümlich naheverwandte Züge, und zwar gerade dort, wo es gilt, die Brücke zwischen Mensch und Gott zu schlagen. Bei aller Sehnsucht nach Gott fanden sich die Bekenner dieser verschiedenen Religionen stets auf sich selber angewiesen, und somit auf sich selber zurückverwiesen, — auf die eigene Phantasie, auf das eigene Ergrübeln, auf den eigenen Wahn; denn ein tatsächlicher Mittler, einer, den man mit Augen gesehen und mit Ohren gehört hätte, war nicht vorhanden: zwar sollte Osiris einstens gelebt haben, doch lediglich als ein tüchtiger Staatsmann, und im Laufe der Jahrtausende war ohnehin seine wahre Gestalt unter den abenteuerlichen Phantasien der Priester verschüttet worden und verschwunden; Dionysos war der letzte Widerhall uralten, längst vergessenen Dichtens; die meisten um ihn herum stellten allegorische, bestenfalls symbolische Gestalten dar und führten somit immer wieder letzten Endes auf die Natur zurück, nicht zum ersehnten Gotte hin. Unter dem Drucke des unstillbaren Sehnens entwickelten sich nun im Menscheninnern drei Triebe, die immer mehr Gewalt in ihm und über ihn gewannen — alle drei als sichere Wege zur Vermittelung zwischen Mensch und Gott: die Mystik, die Magie, der Glaube.

In einer Beziehung bilden Mystik und Magie entgegengesetzte, sich fliehende Endpunkte, in einer anderen fließen sie ineinander über; am besten ist es, man stellt sich diese drei Triebe vor, als stünden sie zusammen in einer Kreislinie, so daß jeder der drei an die beiden anderen angrenzt, nach jeder Seite Einfluß ausübend und

von jeder Seite Einfluß empfangend, jeder der drei aber in seinem eigentlichen Wesen von den anderen durchaus verschieden. Die Mystik bedeutet das Bestreben des Menschen, aus eigenen Kräften zu Gott hinzugelangen und sich an ihn anzuklammern; die Magie knüpft bei ältesten Vorstellungen der urtümlichen Menschen an, die wir oben, bei Besprechung des ursprünglichen Sinnes der Opferhandlungen, kennen lernten, und nimmt an, es gebe Mittel und Wege, eine Gemeinschaft mit Gott zu erzwingen; als Glauben bezeichnen wir die kraftvolle Ruhe einer Seele, welche der Überzeugung lebt, Gott erbarme sich ihres Unvermögens und nehme sich ihrer in Liebe an.

Widmen wir jedem dieser drei Triebe eine kurze Betrachtung.

Wir Heutigen pflegen bei dem Worte Mystik an Männer wie Eckehart und Böhme, wie Franziskus und Hafis zu denken — Männer, bei denen die reine Beschaulichkeit oder die unschuldig-tatkräftige Versenkung in eine erträumte Welt vorwiegt; wir pflegen dabei zu übersehen, daß kein derartiges Bestreben ausschließlich geistiger Art sein kann, vielmehr ein jedes als unvermeidlichen Bestandteil die Überwindung der Körperlichkeit umschließt, was leicht zu wunderlichen Überspanntheiten und gefährlichen Ausschreitungen führt: diese Verneinung des Körpers ist für alle Mystik bezeichnend. Die arischen Inder bekämpften den Körper, indem sie ihn mit eiserner Strenge zu Ruhe und Bewegungslosigkeit erzogen; hierher gehören auch ihre Atemübungen, die den Zweck verfolgten, das Atmen womöglich gänzlich zu unterbinden, wodurch zuletzt langanhaltende Bewußtlosigkeit erzeugt wurde, die als Entrückung galt. Später strebten christliche Mystiker dem gleichen Ziele durch Askese und blutige Selbstkasteiung zu. Weiter verbreitet war und ist jedoch über die ganze Erde das umgekehrte Verfahren: des Körpers durch wirbelnde Bewegung Herr zu werden, ihn in völlige Erschöpfung und zugleich in Verzückung versetzend. Selbst dem nüchternen Mohammedanismus hat es nie gelingen wollen, diese Form der Mystik aus seiner Mitte zu verbannen: des Menschen Verlangen, mit Gott zu verschmelzen, ist ein unüberwindliches. Die Eigenart der aus zahlreichen Schilderungen in ihrem äußeren Verlauf allbekannten dionysischen und bacchantischen Feste der Raserei und des Taumels erfaßt man erst, wenn man begriffen hat, daß es sich keines-

wegs darum handelt, einer wilden Gottheit Verehrung zu bezeigen, vielmehr darum, die Vereinigung mit einem milden, menschenfreundlichen Gotte zu erringen: dies ist Mystik. Auf der berühmten Vase des Museums zu Neapel naht dem Dionysos von der einen Seite der Zug der trunkenen Bacchanten, auf der anderen Seite stehen in feierlich ernster Versunkenheit Gestalten, die auf göttliche Geheimnisse deuten: die Erkenntnis dieser Geheimnisse bildet das Endziel jener Trunkenheit. Um sicher zu gehen, will ich mich wieder auf einen aller Phantastik unverdächtigen Zeugen berufen — auf Erwin Rohde. Dieser schreibt: „Die Teilnehmer an diesen Tanzfeiern versetzten sich selbst in eine Art von Manie, eine ungeheuere Überspannung ihres Wesens; eine Verzückung ergriff sie, in der sie rasend, besessen, sich und anderen erschienen. Diese Überreizung der Empfindung bis zu visionären Zuständen bewirkten, bei hierfür Empfänglichen, der rasende Tanzwirbel, die Musik, das Dunkel, alle die Veranstaltungen dieses Aufregungskultes. Diese äußerste Erregung war der Zweck, den man erreichen wollte. Einen religiösen Sinn hatte die gewaltsam herbeigeführte Steigerung des Gefühls darin, daß nur durch solche Überspannung und Ausweitung seines Wesens der Mensch in Verbindung und Berührung treten zu können schien mit Wesen einer höheren Ordnung, mit dem Gotte und seinen Geisterscharen. Der Gott ist unsichtbar anwesend unter seinen begeisterten Verehrern, oder er ist doch nahe, und das Getöse des Festes dient, den Nahenden ganz heranzuziehen" (*Psyche,* 2, 11 fg.). So finden wir denn innerhalb jener zwischen Mensch und Gott zu vermitteln suchenden Bestrebungen, die wir unter dem Namen Mystik zusammenfassen und die tatsächlich eine organische Einheit bilden, eine ausgedehnte Stufenleiter, von trunkenen Orgien an bis zu jener regungslosen Versunkenheit, welche Fénelon in seiner *Placitis sanctorum* preist als die *pura contemplatio absque activitate et sollicitudine* und welche den orphischen Brüderschaften, die einen verfeinerten, verklärten Dionysoskult pflegten, schon bekannt war: der Zweck ist immer die Erhebung bis zur Gottheit durch die Steigerung ins Ungeheure von Kräften, die im Menscheninnern schlummern.

Wenn die Menschen folgerichtig dächten, ließe sich der Grundgedanke aller Mystik mit den Vorstellungen, die der Magie und dem

Glauben zugrunde liegen, nie vereinigen; dies tun sie aber nicht, und so trieb denn namentlich die Magie in den Jahrhunderten vor und nach der Geburt Jesu Christi die üppigsten Blüten, und zwar nicht als Gegnerin der Mystik, vielmehr im Bunde mit ihr.

Nennt man — wie das zu geschehen pflegt — die Magie eine Verwendung übernatürlicher Kräfte, so geht man, glaube ich, an dem springenden Punkt vorüber; die eigentliche Voraussetzung bildet hier die Annahme, die Natur enthalte zu jeder noch so kühn erträumten Wirkung ein hinreichendes Mittel: es komme nur darauf an, dieses Mittel zu kennen, zu ergreifen und richtig zu handhaben. Übernatürliches gibt es bei dieser Weltauffassung überhaupt nicht; der vollkommen Weise würde alles können. Magie ist ein Afterbild der Wissenschaft; sie widerspricht allem, was Glaube zu heißen verdient, und neben ihr erweisen sich die Bemühungen der Mystik als überflüssig; nichtsdestoweniger vermochten zu keiner Zeit weder Mystik noch Glaube sich von ihr loszusagen. Einerseits ist das vollkommen Unverständliche dasjenige, was der Menge am besten zusagt: daß ein mit der Hand geworfener Pfeil, wenn er nur in der richtigen Richtung geworfen ist, den hundert Kilometer entfernten Feind verwunden wird — dies scheint jedem urtümlichen Menschen ohne weiteres einleuchtend, und noch heutigen Tages zweifeln viele nicht, daß, wenn sie eine Wachsfigur beschaffen, die ihren Todfeind darstellen soll, und diese Figur dann mit einer glühenden Nadel durchbohren, der Feind elend sterben muß — geschieht es nicht, so ist bei dem Verfahren etwas verfehlt worden. Noch niemals hat das Kartenlegen und sonstiger derartiger Unfug so stark gewuchert wie im England und Frankreich des heutigen Tages. Es kommt aber noch etwas hinzu. Wir sehen auch die feinsten und die kräftigsten Geister einem mehr oder minder übertünchten Magieglauben frönen und schließen daraus auf ein unüberwindliches Bedürfnis des Menschengemütes.

In diesem Buche haben wir es nur mit der einen Vorstellung einer magischen Wirkung zu tun, die wir schon im Anfang des Kapitels bei der Besprechung des ursprünglichen Opfergedankens kennen lernten: durch den Genuß einer geheiligten Speise wird die Verwandtschaft zwischen den Teilnehmern und Gott hergestellt und hierdurch zugleich Gott *verpflichtet*, den betreffenden Men-

schen beizustehen in ihren Nöten. Im weiteren Verlauf der Entwickelung scheint dieser ursprüngliche Gedanke in den Hintergrund gedrängt worden zu sein zugunsten rationalistischerer Vorstellungen von Gabe-, Dank-, Buß-, Reueopfern und dergleichen mehr. Im Homer z. B. findet sich meines Wissens keine Spur eines Hinweises auf die magische Bedeutung des Opfers.

Da trat eine gewaltige Gegenwirkung ein, die wir berechtigt sind als aus den religiösen Bedürfnissen des Menschenherzens entsprungen zu betrachten; auf allen Seiten brach die Bewegung zugleich hervor und erfaßte die gesamte hellenische und mehr oder weniger hellenisierte Welt: alles wollte zu Gott hin, wollte mit ihm verschmelzen — wobei zu beachten ist, daß für die Griechen Unsterblichsein so viel bedeutet wie Gottsein, und ein Mensch, dessen Seele Unsterblichkeit gewonnen hat, insofern Gott gleich zu achten ist. „Die Vereinigung des Menschen mit der Gottheit ist das einzige und höchste Ziel aller Mysterien", bezeugt Albrecht Dieterich (*Eine Mithrasliturgie,* S. 209), und Ramsay schreibt: „Die Verheißung an die Einzuweihenden lautete: ‚Seliger und Gesegneter, Du sollst Gott werden anstatt Sterblicher zu sein.' Einswerden mit der Gottheit wurde das Ziel des Menschenlebens, ein Ziel, das — wie viele Grabsteine zeigen — beim seligen Hinscheiden erreicht gedacht wurde, wenn nicht gar schon bei Lebzeiten als Erfolg der feierlichen Einweihung" (Ramsay: *The Teaching of Paul,* S. 293). Ebenso wurde der Gedanke Gemeingut, daß Gott bei Gelegenheit Mensch werde. Wie Jane Harrison ausführt, diese zwei Auffassungen rufen einander als Ergänzung hervor, nur daß der eine Kult das Gottwerden des Menschen mehr betont, der andere das Menschwerden des Gottes (*Prolegomena to the Study of Greek Religion,* S. 475). „Ein Gott, der stirbt und aufersteht, der niedergefahren ist zum Totenreich und wieder aufgefahren gen Himmel .... steht in fast allen mystischen Kulten des späten Altertums ... im Mittelpunkt des Glaubens", belehrt uns Dieterich in seiner *Mithrasliturgie* (S. 173). Der Begriff eines Gottmenschen (*Theios Anthropos*) wurde so geläufig, daß man vielerorten ihn zu erblicken glaubte und wundertätigen Heiligen, wie dem Appollonios von Tyana und dem Alexander von Abonoteichos, göttliche Verehrung bezeugte (Reitzenstein: *Die hellenistischen Religionen,* S. 12). Selbst der stoische Philosoph Epiktet

— von dem man eine solche Wendung nicht erwarten würde — schreibt: „Ein jeder von uns darf sich als Sohn Gottes bezeichnen" (vergl. Hatch: *Influence of Greek Ideas,* S. 155), und der Kirchenvater Athanasius wagt noch die Worte: „Jesus Christus wurde Mensch, damit wir Menschen Götter würden" (angeführt b. Caird: *Evolution of Theology,* 2, 366), — Worte, die tausend Jahre später bei Eckehart das Echo finden: „Gott liebt den Menschen nicht als Kreatur, sondern als Gott."

Aus diesen wenigen Hinweisen möge der Leser entnehmen, wie allgemein verbreitet die Sehnsucht nach Vergottung des Menschen damals war.

Dieser große Zweck der Vergottung bildete — wie wir sahen — das Ziel aller Mystik, sowohl der materialistischen wie der idealistischen; doch forderten beide Richtungen eine größere Hingabe, als den meisten Menschen genehm ist: von den Teilnehmern an den bacchantischen Festen wird es nur einer Minderzahl gelungen sein, über den Körperrausch hinaus bis in die begehrte Seelenekstase des Gotteserlebnisses zu gelangen; noch wenigere werden es auf dem Wege der reinen Versenkung ins Innere vermocht haben. Da trat denn die Magie ein, die es jedem leicht macht: die uralte Vorstellung von der Wirkung einer besonderen Speisung lebte wieder auf und fand schnell eine derartige Verbreitung, daß bald dieser eine Zug allen verschiedenen Religionen gemeinsam war: das heilige Mahl, das „Essen des Gottes". „Daß der Mensch sich mit einem Gotte vereinigen kann dadurch, daß er ihn oder Stücke von ihm ißt, bewährt sich immer wieder als uralter, aus der Tiefe ursprünglichster religiöser Anschauung empordrängender Glaube. Wie der Wilde glaubt, die Kräfte des wilden Tieres zu erlangen, die Klugheit und Zaubermacht des weißen Mannes sich zu eigen zu machen, wenn er von ihm ißt, so gewinnt er göttliche Kraft und Macht, wenn er Göttliches ißt" (Dieterich: *Mithrasliturgie,* S. 100). Die Gewinnung dieser göttlichen Speisung läßt sich leicht vorstellen: im ersten Teil dieses Kapitels hörten wir, daß es genüge, ein zum Opfer geeignetes Wesen auszuwählen, das dann durch weitere Weihen jeden Grad von Heiligkeit erreichen könne (S. 45); auf diesem Wege mußte es gelingen, das Opfer dem göttlichen Wesen völlig anzugleichen.

Hier ist der Ort, die Aufmerksamkeit auf einen seltsamen Um-

stand zu lenken. Bekanntlich hat Goethe wiederholt erklärt, sein Gehirn besitze kein Organ für die Aufnahme des Gedankens der Umwandlung (Transsubstantiation); was diesem mächtigsten Verstande unüberwindliche Schwierigkeit bereitete, das hat die überwiegende Mehrzahl der Menschen zu allen Zeiten ohne alle Gedankenqual angenommen, — die geistige Alchymie leuchtete und leuchtet noch heute Vernünftigen und Unvernünftigen ohne weiteres ein. Wir haben in diesem Gedanken eines der ältesten Besitztümer der Menschheit zu erkennen, dessen Alter ihm Ehrwürdigkeit verleiht.

Die Form des Opfers wechselte je nach dem Kult. Bei dem einen z. B. mußte das Blut des Opfertieres über den Einzuweihenden herabfließen; doch blieb derartiger barbarischer Brauch verhältnismäßig vereinzelt, und immer mehr bürgerte sich der Ersatz des Schlachtopfers durch das unblutige Opfer ein; sobald der Gedanke der Umwandlung von neuem geläufig geworden war, stand diesem Verfahren nichts mehr im Wege: Brot und Wein pflegten des Gottes Fleisch und Blut darzustellen. Feierliche Mahle mit sakramentaler Bedeutung (Liebesmahle) waren ein uralter Brauch der arischen Völker und finden sich z. B. in dem vor-etruskischen Latium (Fowler: *Roman Ideas of Deity,* S. 37); auch reicht die Annahme einer geheimnisvollen Verwandtschaft zwischen Wein und Blut sehr weit zurück (Kircher: *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*). Als interessante Kuriosität sei erwähnt, daß die Hostie schon im alten Mexiko bekannt war. Kurz, alle Elemente standen schon längst bereit; es brauchte nur der letzte Gedankenfunke hinzuzukommen, und die Vermittelung der göttlichen Speisung, des Gotteswerdens und hiermit der Unsterblichkeit war allerorten leicht zu bewirken. Bald gab es in allen Mysterienkulten „ohne Ausnahme" — sagt Ramsay in seinem *Religion of Greece* — das Brechen und Verteilen des Brotes und das Trinken aus dem gemeinsamen Becher. Erblicken wir also auf bildlichen Darstellungen des Mithras-Gottesdienstes die Gläubigen feierlich um einen Tisch versammelt, auf dem Brot und Weinkelch stehen, und sehen wir zuweilen Mithras und Helios zu ihnen gesellt, so wissen wir genau, was dies zu bedeuten hat.

Hier können wir nun nicht umhin, auf das Christentum und

dessen Sakrament des Abendmahls hinzuweisen; denn gerade an diesem Punkte steht die Religionslehre der christlichen Kirche in innigstem Zusammenhang mit vorangegangenen und umgebenden religiösen Vorstellungen und Gebräuchen. Man versteht, was Heitmüller meint, wenn er schreibt: „Diese uralte konkret-sinnliche Vorstellung (der Verspeisung der Gottheit) kommt im urchristlichen Herrnmahl, auf der höchsten Entwickelungsstufe der Religion, wieder zum Durchbruch und gewinnt unter einer neuen Form neues Leben. Gerade dadurch erhielt das christliche Mysterium den Charakter einer viel innigeren, geheimnisvolleren Kommunion als die meisten gleichzeitigen heidnischen und jüdischen Opfermahle und Mysterien. Es ist eine höchst eigentümliche und interessante, keineswegs aber alleinstehende Erscheinung: aus den untersten Tiefen des großen Stromes der Volks- oder Menschheitsreligion steigt, auf eine im einzelnen für uns unerklärbare Weise, ein Stück primitiven, konkreten religiösen Empfindens und Vorstellens an die Oberfläche, dringt bis auf die im Christentum erreichte höchste Stufe der Frömmigkeit und Mystik, der uralte Gedanke der Vereinigung mit der Gottheit durch Essen und Trinken" *(Taufe und Abendmahl bei Paulus,* S. 48 fg.).

Zu welchen Höhen der Menschengeist sich von der Grundlage solcher magischer Vorstellungen aus noch aufschwingen sollte, wissen wir; die Umwandlung ward schließlich ein sich im Innern des Geistes vollziehender Vorgang; wie es im anglikanischen Katechismus von dem Sakramente heißt: „ein äußeres und sichtbares Zeichen einer inneren und geistlichen Gnade", wodurch wohlbetrachtet das Gebiet der Magie verlassen wird für das des Glaubens. Nichtsdestoweniger bleibt es von entscheidender Wichtigkeit, zu wissen, daß die früheste Christenheit diese Stiftung noch ganz naiv materialistisch auffaßte, und zwar in doppelter Form: einerseits in Anlehnung an die verbreiteten Liebesmahle als Erinnerungsmahl, andrerseits, in genauer Anlehnung an die heilige Gottesspeisung der Mysterienreligionen. Für beides finden wir schon beim Apostel Paulus die Belege: den Heiland läßt er bei der Einsetzung sagen: „Das tut zu meinem Gedächnis"; andrerseits lebt Paulus so ganz in den Gedanken seiner Zeit, daß er ausdrücklich sagt, wer an den Mahlen der Mysterienreligionen teilnehme, „komme in die Gemein-

schaft der Dämonen" (*1. Kor.* 10, 20), — er glaubt also, wie man sieht, an die magische Wirkung mit allen ihren Voraussetzungen und Folgerungen nicht allein beim christlichen Abendmahl, sondern auch bei den schon früher bestehenden Mahlen der dionysischen und anderer Gemeinden! Wiederum führe ich Heitmüller an: „Ihrer Isolierung entnommen, erscheint die paulinische Anschauung vom Abendmahl in ihren Grundzügen nicht als ein schlechthinniges Novum und als eine originale Schöpfung des Christentums, sondern als verflochten mit der vor- und außerchristlichen religiösen Gedankenwelt. Sie ist ein neuer Schößling an einem alten Zweige des religionsgeschichtlichen Baumes der Menschheit" (S. 51) [1]). Den beiden Auffassungen des Paulus begegnen wir auch in den ältesten Gemeinden. Nach der *Didache* (oder *Lehre der zwölf Apostel)* — der ältesten bekannten liturgischen Schrift, aus dem Beginn des zweiten Jahrhunderts — spricht die Gemeinde beim Kelch: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock David's, deines Knechtes, welchen du uns kundgetan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir sei Ehre in Ewigkeit!" Und beim Brot spricht sie: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir sei Ehre in Ewigkeit!" Daraufhin speisen die Mitglieder der Gemeinde, „bis sie sich gesättigt haben" (vergl. Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen,* S. 191); wie man sieht, handelt es sich um ein feierliches Mahl (*Agape* genannt), bei dem aber von einer Wandlung des Brotes und des Weines in Leib und Blut Christi nicht die Rede ist. Genau zur gleichen Zeit — etwa um das Jahr 110 — schreibt jedoch der Märtyrer Ignatius in seinem *Brief an die Epheser* (Abschn. 20) von „dem Brot, welches ist ein Zaubermittel der Unsterblichkeit *(pharmakon athanasias)*": er vertritt also mit aller Bestimmtheit die magische Auffassung des Sakramentes. Hierfür ließen sich noch viele Belege beibringen. Vor allem aber muß bemerkt werden, daß die frühe Gemeinde ebensowenig wie Paulus einen Widerspruch zwischen den beiden Auffassungen empfand; vielmehr

[1]) Ich halte es für meine Pflicht, den Leser darauf aufmerksam zu machen, daß es bedeutende Fachgelehrte gibt, die anderer Meinung in bezug auf das Verhältnis des Paulus zum Abendmahl sind, und verweise namentlich auf Carl Clemen's *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes.*

entstand bald die Sitte, Liebesmahl und Opfermahl zu vereinigen, indem der Genuß des göttlichen Fleisches und Blutes der *Agape* als Krönung hinzugefügt wurde (vergl. z. B. Lightfoot: *Ignatius & Polycarp,* 2. Aufl., 2, 313). Jedoch, es hat das schöne Liebes- und Erinnerungsmahl nicht lange vermocht, sich neben der Wucht des uralten magischen Vereinigungsgedankens zu behaupten; letzterer blieb allein zurück, und an Stelle des sättigenden Brotes trat die symbolische Oblate. Endlich, nach einem Jahrtausend fast ununterbrochener Kämpfe zwischen idealistischer und materialistischer Deutung des Wesens des Abendmahles stellte die Kirche im Jahre 1215 im Laterankonzil als Dogma fest: „Es gibt nur eine allgemeine Kirche der Gläubigen und außerhalb ihres Bereiches wird durchaus niemand selig; in ihr ist Priester und Opfer zugleich Jesus Christus, dessen Leib und Blut in dem Sakrament des Altars in der Gestalt *(sub speciebus)* von Brot und Wein wahrhaft enthalten sind, nachdem durch Gottes Allmacht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut verwandelt ist *(transsubstantiatis pane in corpus ed vino in sanguinem),* so daß, um das Geheimnis der Vereinigung zu vollenden, wir von dem Seinigen annehmen, was er von dem Unsrigen angenommen hat" (angef. nach Krüger: *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit,* S. 258 fg.). Dies kann der dogmatische Mittelpunkt der katholischen Kirche genannt werden, denn hier wurzelt die schrankenlose Macht des Priestertums; für die Erkenntnis des Menschengeistes ist beachtenswert, daß die Begründung — wie man sieht — unmittelbar an älteste Vorstellungen des noch gänzlich unkultivierten Menschen anknüpft. Die Magie — sagen wir auf deutsch die Zauberei — und mit ihr der Zauberer hatten gesiegt!

Vom Glauben zu reden, ist insofern bedenklich, als dieses Wort in allen Sprachen an einer eigentümlichen Zweideutigkeit krankt. Wer hierüber genau unterrichtet sein möchte, dem empfehle ich die Abhandlung des außerordentlichen Gelehrten Bischofs Lightfoot, enthalten in seinem *Kommentar zu der Epistel an die Galater* (S. 154 fg.). Überall schillert „Glauben" in die Bedeutung des Zweifelns hinüber, als eine Art Gegensatz zum Wissen. Außerdem müssen wir unterscheiden zwischen einer passiven Bedeutung, bei welcher das Wort nur so viel besagt, daß Einer sich auf Jemand oder auf Etwas verläßt oder verlassen zu können meint, und einer

aktiven Bedeutung, nach welcher der Glaube eine Bewegung des Gemütes bedeutet auf einen Gegenstand hin, den es erfaßt und festhält, „die Kraft, welche den Menschen gottwärts treibt" (Ramsay: *Paul's Teaching,* S. 273). In den zwei Sprachen der früh-christlichen Kirche — der griechischen und der lateinischen — wurde eine neue Verwirrung durch die Tatsache hineingetragen, daß die hebräische Sprache, der als Sprache des Alten Testaments entscheidende Bedeutung zukommt, für den „aktiven" Glauben überhaupt kein Wort besitzt, vielmehr einzig den „passiven" Glauben kennt: ein bedenklicher Umstand für die Verkündigung einer neuen Religion, deren hervorstechendste Eigentümlichkeit gerade in der Betonung des aktiven Glaubens besteht, so daß schon Paulus nicht selten statt „Evangelium verkünden" kurzweg „den Glauben verkünden" schreibt (z. B. *Gal.* 1, 23), und daß der Christengegner Celsus den Vorwurf erheben kann, die Christen wichen jeder Beweisführung aus und lehrten: „untersuchet nicht, sondern glaubet! der Glaube genügt zur Erlösung!" (siehe Origenes: *Contra Celsum* 1, 9). Ich bin nun der Meinung, für uns Ungelehrte führe folgende vereinfachende Erwägung zu einem klaren und durchaus hinreichenden Ergebnis.

Glauben, im Sinne von Fürwahrhalten, ist überall vorhanden und fehlt ebenso wenig dem trunkenen Mystiker, der die Verschmelzung mit Dionysos sucht, wie dem Teilnehmer an einem göttlichen Opfermahle — beide müssen gewisse Überzeugungen hegen (müssen also „glauben"), sonst wären ihre Handlungen sinnlos: dies nennen wir den passiven Glauben, denn er bahnt nur den Weg für eine andere Tat des Gläubigen, welche andere Tat erst die Erlösung bewirkt. Der aktive Glaube hingegen — der Glaube, wie ihn Jesus Christus offenbart und wie ihn Paulus, Augustinus und Luther predigen — bedeutet eine Wendung des ganzen Wesens, einen derartig entscheidenden Vorgang, daß er die Kraft besitzt, die Erlösung aus irdischen Banden zu höherem Leben unmittelbar herbeizuführen. So schwer, ja unmöglich, es sich erweist, den Begriff mit Worten zu bestimmen: es gibt doch eine Tatsache, an der man sicher erkennen kann, ob von „aktivem" Glauben gesprochen wird oder nicht: immer begleitet, als ergänzendes Gegenstück, den „aktiven" Glauben die Gnade: wie der Glaube hinaufstrebt, so strebt die Gnade hinab.

Glaube in diesem Sinne genommen ist nichts anderes als die Liebe Gottes im Menschenherzen widergespiegelt. „Glaube ist nicht der menschliche Wahn und Traum, den etliche für Glauben halten", sagt Luther, „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neugebiert aus Gott, und tötet den alten Adam, machet uns ganz ander Menschen von Herzen, Mut, Sinn, und allen Kräften, und bringt den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, das unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Guts wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werk zu tun sind, sondern eh man fraget, hat er sie getan, und ist immer im Tun. . . . Glaube ist ein lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal drüber stürbe, . . . Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen, welches der heilige Geist tut im Glauben" *(Vorrede auf die Ep. Pauli an die Römer)*. An der gleichen Stelle betont der Gottesmann die entscheidende und unterscheidende Tatsache, daß der „aktive" Glaube stets als Gabe Gottes aufzufassen ist: „Bitte Gott, daß er den Glauben in dir wirke, sonst bleibest du wohl ewiglich ohn Glauben, du tichtest und tust, was du willt oder kannst." Hier stehen wir an dem springenden Punkt; hier gilt es verstehen und nicht — was gar leichtiglich geschieht — mißverstehen.

Wir bezeichnen diesen echten wahren Glauben — wie ihn Jesus und Paulus lehrten — als den „aktiven" Glauben, und doch wird gerade er — wie Luther sagt — „durch Gott in uns gewirkt". Es handelt sich um das Erblicken eines vorher Ungesehenen; unsere altindischen Verwandten nannten es „das Ergreifen der Gotteshand". Insofern muß man sagen, der Vorgang sei zugleich aktiv und passiv. Entscheidend ist freilich, daß Gott sich zu mir, Menschen, hinabneigt, daß er mir die Hand entgegenstreckt; nicht weniger entscheidend ist es jedoch, daß ich, Mensch, das Auge aufschlage und Gott erblicke, daß ich die ausgestreckte Hand ergreife — und diese „aktive" Tat entscheidet alles. Denn hier bleibt nicht — wie bei der Mystik und der Magie — noch etwas, eigentlich noch alles zu tun, vielmehr ist mit dem Glauben schon alles getan, weil Gott es ist, der dann alles leistet. Gott erlöst nicht nur aus den Banden einer beschränkten Menschlichkeit, sondern, indem er das tut,

schenkt er — wie wir es soeben aus Luther's Mund vernahmen — ein höheres, tätigeres, rastloseres Leben, was wir an allen unseren großen Glaubenshelden erfahren. Darum lehrt der Heiland: „Jeder, welcher Gott glaubt, hat Leben" (*Ev. Joh.* 6, 47 nach dem ältesten Texte, dem Syrsin).

Jetzt ist es uns klar, warum dieser Glaube — im Gegensatze zu den anderen Bedeutungen des Wortes — der „aktive" heißen muß: es ist der lebenspendende Glaube, ja, der Leben in Gott spendende — „der Glaube, der durch Liebe sich auswirkt" oder, wie Luther übersetzt, „der Glaube, der durch die Liebe tätig ist" (*fides, quae per caritatem operatur, Gal.* 5, 6). Dieser Glaube — auch das ist uns aus dem Beispiel der großen Christen bekannt — ist der Liebe so nahe verwandt, daß beide Begriffe ineinander verschmelzen; „Gott ist die Liebe": wer Gottes Hand ergreift, kann nicht anders als „durch Liebe sich auswirken". Darum muß, wie die Liebe, so auch der Glaube alle Tage neu geboren werden, andernfalls er abstirbt und nur als Mumie weitergeschleppt wird; es handelt sich um einen immer sprudelnden Lebensquell, der täglich Neues gebiert. Hierauf deutet das sonst schwer zu verstehende Wort: „aus Glauben zu Glauben" (*ex fide in fidem, Römer,* 1, 17): der Glaube bleibt allezeit ein und der gleiche, nichtsdestoweniger erfährt, wer sich Gottes Führung hingibt, daß er täglich Unerwartetes erlebt und leistet; er steigt eben die Stufenleiter, die gottwärts führt, aus Glauben zu Glauben.

Soviel nur zur Verständigung über die Bedeutung der dritten Hauptregung, welche das Gemüt der Einwohner des römischen Reiches zu der Zeit um Christi Geburt herum stark bewegte, in dem Streben zwischen Mensch und Gott zu vermitteln. Während aber Mystik und Magie alle Länder mit ihrem Wesen erfüllten, verharrte der Glaube in dem Zustand einer noch schlummernden Spannkraft, die nur hier und dort sich zu regen versucht. Es fällt sehr schwer, solche Regungen nachzuweisen, es zu versuchen, würde uns weit führen und vielleicht doch nicht überzeugend wirken. Ich verweise aber auf das vorzügliche Buch von Hatch *Über den Einfluß der griechischen Ideen und Gebräuche auf die werdende christliche Kirche* (auch deutsch von Preuschen), wo man im 11. Kapitel manches Entscheidende über die Sehnsucht nach Glauben unter der damaligen Menschheit finden wird; auch Reitzenstein, in seinem

Buche über *Die hellenistischen Mysterienreligionen,* weist auf das Aufkommen einer neuen Glaubensvorstellung hin, einer Auffassung des Glaubens als „einer göttlichen Kraft, die, auf persönliche Erfahrung im Mysterium begründet, ausdrücklich aller philosophischen Überzeugung entgegengestellt wird", und zeigt, daß dieser Gedanke im Bunde mit der Sehnsucht nach „Erlösung" *(Soteria)* als ein mächtiges Ferment Geist und Herz zahlreicher Menschen der verschiedensten Anlagen — von den einfachen Seelen duldender Armer bis zu den feinst entwickelten Trägern der philosophischen und literarischen Bildung — in eine gärende Erwartung versetzte (S. 9 fg.).

Und doch gelang es dem Glauben nicht, irgendwo Fuß zu fassen und Wurzel zu schlagen. Man staunt, wenn man erfährt, daß die Leute den verschiedensten Religionen zugleich beitraten: ein Mann ließ sich heute in die Mysterien des Dionysosdienstes einweihen, trat morgen als Myste den Verehrern des Attis bei, was ihn nicht hinderte, der großen Gemeinde des Osiris (der Isis-Anbeter) sich anzuschließen und auch den Mithrasglauben zu bekennen. Die Sehnsucht nach Glauben war groß, die Erkenntnis des Wesens dieser Geistestat aber fehlte noch: daher die Irrung und Verwirrung. Das Überwuchern der Mystik auf der einen Seite und der Magie auf der anderen trug auch viel zum Wirrsal bei. Je echter dieses neu sich regende Geistesbedürfnis, umso weniger konnte es sich bei den ihm dargebotenen Phantastereien beruhigen. Fürwahrhalten kann man alles mögliche; echter Glaube aber bewirkt eine innere Umwandlung; das wußten die Mysterienkulte, alle versprachen sie die „Wiedergeburt" und redeten ihre Neueingeweihten an: *renatus es,* du bist wiedergeboren; doch was sie verhießen, waren sie unfähig zu leisten, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil Gott allein das zu leisten vermag. Solange nicht der wahre Mittler zwischen Mensch und Gott auf Erden erschienen war — den Augen sichtbar, den Ohren vernehmbar —, so lange hielt der Glaube nichts als leere Bilder in der Hand. Dieses Erscheinen hing aber von Gottes Willensentschluß ab, nicht von dem Sehnen der Menschen.

Und siehe da! Gott erbarmte sich unser; das entscheidende Ereignis aller Menschheitsgeschichte geschah; der Mittler erschien, lebte und lehrte unter uns, starb — weil er ein Mensch war, und erstand wieder zum Leben — weil er Gott war. Was uns Sterblichen

dadurch für Möglichkeiten eröffnet wurden, soll in den folgenden Kapiteln dieses Buches zur Sprache kommen. Hier, wo nur von der Notwendigkeit und der Bedeutung des Begriffes der Vermittelung und des Mittlers die Rede ist, begnüge ich mich damit, aufmerksam zu machen, daß derjenige Jünger, der Jesus am nächsten stand, Johannes — anstatt die Bedeutung seines Meisters durch die beengende Vorstellung des Messias zu umzirkeln — ihn einmal mit dem schönen griechischen Namen des *Parakleten* bezeichnet, indem er von ihm spricht als „unserem Mittler bei dem Vater" (*1. Ep. Joh.* 2, 1), woraus die klare Erkenntnis der alles Menschentum umspannenden Bedeutung des Geschehnisses hervorleuchtet.

Jetzt hatte der Glaube Lebensatem erhalten; sobald die Gnade sich herabsenkte, brauchte er bloß hinaufzustreben und sie zu ergreifen; damit war die Wiedergeburt eine Wirklichkeit geworden, und die Unsterblichkeit erhielt, wenn auch nicht eine faßbare Vorstellbarkeit, wenigstens Sinn und sittliche Bedeutung. Sofort schwang sich der Glaube zu schwindelnden Höhen hinauf: hierfür gibt es keinen ergreifenderen Beleg als den Brief des Ignatius, Bischofs von Antiochien, an die junge christliche Gemeinde in Rom — ein Brief, dem als Zeugnis menschlichen Heldenmutes aus der gesamten Geschichte der Menschheit wohl weniges gleichkommt.

Der fromme Greis, der möglicherweise, wie die Überlieferung es will, als Kind den Heiland mit Augen erblickt hatte und der — wie dem auch sei — jedenfalls Schüler seiner unmittelbaren Jünger war und somit den mit nichts zu vergleichenden Eindruck der göttlichen Persönlichkeit aus nur einmaliger Widerspiegelung in der Seele trug, der fromme Greis war verurteilt worden, den wilden Tieren in der Arena zu Rom ausgesetzt zu werden, und wurde jetzt als Gefangener unter soldatischer Obhut von Syrien in die Hauptstadt abgeführt. Unterwegs überkommt ihn die Sorge, die christliche Gemeinde in Rom — die schon zahlreich war und nicht ohne Einfluß am kaiserlichen Hofe — könnte zu seinen Gunsten eintreten und seine Befreiung oder wenigstens den Erlaß der Todesstrafe bewirken. Höchst wahrscheinlich — so versichern uns die heutigen Kenner der Verhältnisse — wäre ein derartiger Schritt der Gemeinde nicht erfolglos geblieben. Da verfaßt denn Ignatius unterwegs an die

Glaubensgenossen in Rom einen Brief, den er durch einen schnell reisenden Boten dorthin voraussendet. Daraus seien einige Stellen mitgeteilt:

„Ich fürchte Eure Liebe, daß sie mir schaden könnte. . . . Es sei Euch männiglich bekannt, daß ich aus eigenem freien Willen für Gott sterbe — wenn nur Ihr mich nicht daran hindert. Ich flehe Euch an, erweist mir keine unzeitige Liebe: laßt mich den wilden Tieren ausgesetzt werden, denn durch sie kann ich zu Gott hingelangen. Ich bin Gottes Weizen; zermalmen mich die Zähne der wilden Tiere, so werde ich als reines Brot Christi erfunden werden. Ich bitte Euch, reizt die wilden Tiere gegen mich auf, damit ihre Leiber mein Grabmal werden und kein Tüttelchen meiner Leiche zurückbleibe. . . . Wenn auf diese Weise allen Augen meine Leiblichkeit entschwunden sein wird, dann, ja dann bin ich in Wahrheit ein Jünger Jesu Christi. . . . Die Wehen einer Neugeburt überkommen mich! Habt Geduld mit mir, liebe Brüder: hindert mich nicht, ins Leben einzugehen; wünscht nicht meinen Tod; gebet nicht Einen der Welt zurück, der sich sehnt, bei Gott zu sein, noch suchet ihn durch weltliche Verheißungen zu bestechen. Gebet es zu, daß ich ins reine Licht eintrete: dort angelangt, werde ich erst ein wahrer Mensch sein" (nach Lightfoot's Übertragung ins Englische).

Vor diesem Glauben schwanden alle die Religionen, die die römische Welt erfüllten, und von denen manche mehr als ein Jahrtausend geblüht hatten, in erstaunlich kurzer Zeit spurlos dahin, als wären sie nie gewesen — sie schwanden wie Träume, wenn wir dem Licht des Tages die Augen öffnen. Versuchen wir heute, uns die Begebenheiten jener fernen Zeit zu vergegenwärtigen, nichts wird uns mehr bemerkenswert erscheinen, und wenige Dinge werden uns mehr lehren über die unbesiegbare Kraft des christlichen Glaubens als das stille, schnelle Hinwelken aller dieser Religionen der bloßen Mystik und Magie, trotzdem der einheitlichst auferbaute, stärkste Staat, den die Welt je gekannt hat, sie beschützte und nach Kräften förderte. Der Mittler hatte den Wendepunkt aller Religion und damit aller Menschenwürde herbeigeführt: „Denn alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt, und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat" (*1. Ep. Joh.* 5, 4).

III.

DER HEILAND

DIE OFFENBARUNG DES GEHEIMNISSES, DAS
DURCH WELTALTER HINDURCH VERSCHWIEGEN
BLIEB, NUN ABER GEOFFENBART IST.
(PAULUS, DER APOSTEL)

Ein jedes Jahrhundert bringt seinen eigenen Wahnwitz hervor, geboren aus falschen Richtungen, in die sein Denken mit historisch bedingter Notwendigkeit hineingerät; späteren Zeiten offenbaren sich solche Wahnvorstellungen ohne weiteres als Irrtümer, ja, stechen ins Auge, doch solange ihre Herrschaft anhält, sind auch die gescheitesten Menschen — der Mehrzahl nach — wie von Blindheit geschlagen. Unter den zahlreichen hierher gehörigen Narreteien des neunzehnten Jahrhunderts wird künftigen Geschlechtern gewiß keine ärger dünken als die in verschiedenen Abarten immer wieder aufgetretene und mit Beifall aufgenommene Lehre, Jesus von Nazareth sei eine mythische Gestalt, also eine von Menschen erdichtete, keine wirkliche Persönlichkeit, die in Fleisch und Blut einstens auf Erden wandelte. Nach den Einen soll es überhaupt keinen Menschen dieses Namens gegeben haben (so z. B. nach J. M. Robertson: *Christianity and Mythology,* 1900); andere — ernster zu nehmende — Gelehrte leugneten nicht das Dasein Jesu, hielten ihn jedoch für einen mehr oder weniger obskuren galiläischen Religionsschwärmer und Volksaufwiegler, dergleichen aus der Geschichte eine Anzahl bekannt sind, erklärten aber die evangelischen Berichte im wesentlichen für freie Erfindungen, die Jesu zugeschriebenen Worte für unecht, kurz, die der europäischen Menschheit seit bald zwei Jahrtausenden vertraute Gestalt für ein erdichtetes Phantasiegebilde — erdichtet nämlich von Paulus, dem Rabbinenschüler, und einer kleinen Gruppe von Fanatikern, die sich bald erweiterte, indem der religiöse Wahnsinn um sich griff und von allen Seiten neuen mythischen Stoff herbeibrachte, so daß in kurzer Zeit ein vollständiges Lehrgebäude dastand, aus lauter Luftgebilden aufgezimmert. Diese Versuche, die Persönlichkeit des Heilandes alles Eigenlebens zu berauben, reichen von David Friedrich Strauß im Jahre 1835 bis zu Artur Drews im Jahre 1909. Es ist nicht meine Absicht, auf diese Literatur einzugehen; wer sich damit beschäftigen will, sei auf das vortreffliche Werk von Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* verwiesen. Ich, für mein Teil, beklage jede Stunde, die ich — von pedantischer Gewissenhaftigkeit getrieben — auf sie verwendete. Selbst ein Strauß — dessen Wissen und Können Hochachtung verdienen — vermochte nicht anders: einmal auf die grundfalsche Fährte geraten, mußte er sich

immer tiefer ins Dickicht der Ungereimtheiten, der Unmöglichkeiten und zuletzt der Unsinnigkeiten verstricken; seine Nachfolger aber und Überbieter — ihm an Fachkenntnissen nicht ebenbürtig — haben es bis zu einem solchen Grad von Widersinn gebracht, daß man sich fragen muß, ob sie ihre Leser zum Besten haben, oder ob ihre eigene Urteilskraft wirklich vollkommen Schiffbruch erlitt?

Inzwischen ging die gesamte wahre Wissenschaft — und zwar in allen ihren Schattierungen, von der strengsten Rechtgläubigkeit bis zum Freisinn und bis zu den erklärten Gegnern der christlichen Religionsgedanken — den genau entgegengesetzten Weg, beseitigte einen historischen Zweifel nach dem anderen, entdeckte viele Dokumente und Inschriften, die alle in dieselbe Richtung wiesen und zugleich mit neuer Aufklärung neue Bestätigung brachten; heute — das darf man ohne Übertreibung als gesicherte Tatsache behaupten — sind die ersten christlichen Jahrhunderte genauer bekannt als manche uns näherliegende, und zwar — trotz aller noch klaffenden Lücken — bis in Einzelheiten hinein, über welche Kunde zu gewinnen frühere Forschung niemals zu hoffen gewagt hätte. Es gehört unverfrorene Keckheit und naive Beschränkung dazu, noch im zwanzigsten Jahrhundert zu behaupten, Christi Leben stelle den Gang der Sonne durch den Tierkreis dar, und der Apostel Petrus sei nichts anderes als der aus der hellenischen Göttersage bekannte Proteus, der im Auftrag Poseidon's „die Lämmer weide"! Derartiger Unsinn findet aber den wirksamen Beistand unserer jüdischen Weltpresse, die mit sicherem Instinkt alles aufgreift, was ihr geeignet erscheint, dem verhaßten Christentum zu schaden; infolgedessen erfährt der Laie — wenn er nicht besondere Verbindungen besitzt — von den wahren Ergebnissen der Wissenschaft so gut wie nichts.

Eine weitere Erwägung verdient jedoch nicht geringere Beachtung als die vorangehende.

Wären die Quellen noch ärger verschüttet, als sie es sind, und wären dadurch der wissenschaftlichen Forschung die vielen Ergebnisse, auf die sie heute mit freudigem Stolze hinweisen kann, versagt geblieben, die Geschichtlichkeit Jesu Christi und des Kreises seiner ersten Jünger und Anhänger, sowie die Zuverlässigkeit in allen wesentlichen Zügen der Berichte über sein Leben, sein Lehren

und sein Sterben stünde nichtsdestoweniger für jeden gesund urteilenden Menschen unerschütterlich fest. Umwälzende Religionsbewegungen sind stets — das lehrt alle Geschichte — von mächtigen, einsam dastehenden Persönlichkeiten ausgegangen: weitreichende Wirkungen auf die Seelen vieler Menschen vermag nur eine übergroße Seele zu gewinnen, eine Seele, wie sie im Verlaufe der Jahrtausende kaum einmal auftritt. Freilich entstehen unter dem Druck weltgeschichtlicher Ereignisse und Zustände besondere Geistesstimmungen, die sich, wie Krankheiten, durch Übertragung verbreiten und bis zum Massenwahnsinn steigern können: in diesem Zusammenhang wäre auch auf die Sehnsucht nach jener Gemütsverfassung, die wir Glauben nennen und die wir im vorigen Kapitel kennen lernten, zu verweisen. In der Zeit um Christi Geburt ergriff diese Sehnsucht die verschiedenen Völker des römischen Reiches: alte Religionen erwachten plötzlich zu neuem Leben, selbst das sonst jeden Fremden abweisende Judentum ließ sich damals vorübergehend auf Bekehrung ein und gewann — namentlich unter den Frauen — zahlreiche Proselyten; neue Kulte entsprangen der fruchtbaren Einbildungskraft der asiatischen Mischvölker; der Staat selbst gewährte Schutz und Unterstützung. Alle diese Versuche, dem Gemüte die ersehnte Labung zuzuführen, fanden Anhänger und Bekenner, und zwar um so mehr, als keine Religion die anderen befehdete: wer heute im Hause des Mithras seine Andacht verrichtet hatte, schloß sich morgen dem glänzenden Umzug der Isispriester an; so jagte jeder dem Heile nach. Eine derartige Gärung im Seelenleben der Völker hat natürlich etwas zu bedeuten und führt namentlich leicht zu Katastrophen; doch besitzt sie an und für sich nicht die geringste Gestaltungskraft; die neuere Psychologie und Medizin hat diese Erscheinungen als Wirkungen der sogenannten Suggestion nachgewiesen, deren Wesen eine Schwächung der Urteilskraft und Lähmung des Eigenwillens zugunsten blinder Herdeninstinkte ausmacht, folglich so fern wie möglich von Schaffenskraft und freier Gestaltensfreude steht. Unzulässig erscheint daher von vornherein der Gedanke, es könnte aus der Gemeinschaft von Hunderttausenden gewöhnlicher und dazu noch seelisch geschwächter und verirrter Menschen — wie die damaligen es fraglos waren — eine neue, alle bisher bestehenden umstürzende Weltanschauung hervorgehen —

eine ganz und gar neue Auffassung von der Würde des Menschen, fußend auf einer ganz und gar neuen Vorstellung von seinem Verhältnis zu Gott. Wären — etwa infolge einer gewaltigen Erderschütterung — sämtliche schriftlichen Zeugnisse, welche von der Begründung und der ersten Entwickelungszeit berichten, vernichtet worden, — die bloße Tatsache des Daseins der christlichen Glaubenslehre und Gemütsverfassung würde mit unabweisbarer Notwendigkeit auf einen Stifter hinweisen. Nun sind wir aber, wie schon bemerkt, außerdem in der Lage, die ersten Schritte des ins Leben tretenden Christentums mit erstaunlicher Genauigkeit zu verfolgen; ein jeder sollte sich um diese Kenntnis bemühen — wozu als beste Einführung Adolf Harnack's *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* dienen mag: wer, anstatt das Christentum in dumpfer Selbstverständlichkeit als gegebene Tatsache hinzunehmen, sich über diese Anfänge unterrichtet, wird das größte Wunder der Weltgeschichte sich vor seinen Augen entrollen sehen. Die Wunder, welche die Evangelisten Jesu Christo zuschreiben, reichen alle nicht an dieses Wunder der Ausbreitung des Christentums heran. Es ist der Sieg des Geistes über den Stoff, der Sieg reiner Glaubenskraft über die stärkste Herrschergewalt, die je auf Erden regiert hat. Auf der einen Seite eine Handvoll Menschen ohne Ansehen, ohne Mittel, ohne Einfluß, auf der anderen Seite das *Imperium Romanum,* in eherner Unüberwindlichkeit sein Veto ihnen entgegenschleudernd. Die alten Staatsreligionen und die verschiedenen Mysterienreligionen, die alle miteinander auf dem besten Fuße gegenseitigen Sichvertragens lebten, sind von Anfang an einig in der haßerfüllten Ablehnung des Christentums, welches ihnen seinerseits ebenfalls die Daseinsberechtigung absprach, so daß ein Kampf auf Leben und Tod vom Christentum selber heraufbeschworen wurde. Allen voran hetzt das schon damals einflußreiche Judentum und veranlaßt die ersten grausamen Verfolgungen; immer von neuem wiederholen sich diese, und selbst der Philosoph auf dem Kaiserstuhle, sonst Verkünder allseitiger Duldsamkeit, versucht die verhaßten Christen durch Feuer, Schwert und wilde Tiere auszurotten. Keine politische Gegenwirkung irgend einer Art steht den über die Welt zerstreuten Christen zur Verfügung; jede Verteidigung durch Waffengewalt ist ausgeschlossen; sie können nur dulden und sterben: w i e sie das

tun, haben wir im vorigen Kapitel an dem Beispiel des Ignatius von Antiochia gesehen. Weltlich betrachtet ist die Fortdauer des Christentums über die zwei ersten Jahrhunderte hinaus — geschweige denn sein Sieg — gar nicht zu erklären; es handelt sich eben, wie schon gesagt, um einen Sieg rein geistiger Kräfte über alles, was den Menschen sonst aus Bedürfnis, Instinkt und Leidenschaft bestimmt. Man kennt das Wort Cecil Rhodes', wert, für alle Zeiten als das Bekenntnis des Antichristen angenagelt zu werden: „Jedermann ist zu kaufen; nur der Preis ist verschieden"; hier nun fanden sich viele tausend Männer, Frauen und auch Kinder bereit, alles, was das Leben ihnen bot und versprach, jeden Augenblick hinzuopfern und ohne Zagen in den qualvollsten Tod zu schreiten; was ihr Geist festhielt, galt ihnen als höchstes Gut: eine Umwandlung, eine Neugeburt mußte bei ihnen stattgefunden haben. Und was hatte sie bewirkt? Woher stammte diese neue, der damaligen Welt unbekannte Kraft? In ihre Seelen war der Glaube eingezogen. Und welcher Glaube? Der Glaube an Gott durch Jesum Christum. Die alte Empfindung von der Gegenwart eines „höchsten guten Wesens", eines „Vaters im Himmel" (siehe S. 24); war nach und nach bei zunehmender Verwickelung der Zivilisation und steigender Verfeinerung der Kultur verloren gegangen; Jesus brachte die Kunde von diesem Gotte wieder, und zwar auf einer höheren Stufe des bewußten Erfassens, wodurch Mensch und Gott sich unmittelbar nahetraten. Dieser plötzlich aufblühende Glaube lebte aber zunächst nur im Herzen des einen Unvergleichlichen; erst von diesem Herzen aus strahlte er in die anderen Herzen hinein: der Weg zu Gott führte durch Jesum hindurch; kein anderer Weg führte hin.

Wir haben die Menschen gesehen, wie sie voll Sehnsucht die Arme nach einem Mittler ausstreckten und diesen aus ihrer Phantasie zu gebären suchten: sie kamen nie ans Ziel, Phantasiebild blieb Phantasiebild, nie gelangten sie zum Glauben. Nun aber war der Mittler erschienen! Vor seinem bloßen Antlitz blieben alle guten Menschen erschüttert staunen; sein Auge drang bis in die letzten Tiefen ihrer Seelen, dort Kräfte weckend oder spendend — wer könnte das entscheiden? —, von denen sie bisher nichts geahnt; und als dann sich sein Mund zu Worten öffnete, dergleichen nie gehört worden waren, glaubten sie Gott selber reden zu hören. Es genügte

ein „Steh' auf und folge mir nach!" — und die Welt mit ihren Sorgen und Hoffnungen, mit ihren Leiden und Freuden war vergessen. Diese Jünger waren weder an Mitteln noch an Geist reich; auch nahmen sie ihr Erlebnis nicht mit bewußtem, unterscheidendem Denken auf; bei einiger Überlegung aber verstehen wir recht gut, daß gerade solche Menschen die geeignetsten waren, ein unerhört Neues rein wiederzuspiegeln; zwar spiegeln sie zugleich die Vorstellungen ihrer Zeit wieder — das geschieht aber mit so vollkommener Einfalt, daß die Entwirrung geringe Schwierigkeiten macht: wahnwitzig ist es, gerade in diesen ersten Trägern des Christentums irgendwelche eigenmächtigen mythischen und sonstigen religionsbildenden Zutaten zuzuschreiben; dazu waren sie ebenso unfähig wie ungewillt. Eine einzige Ausnahme — sowohl in bezug auf Bildung wie auf Begabung — bietet der Apostel Paulus; doch gerade diesen sind wir in der Lage, am Werke genau zu verfolgen: gewiß unterliegt er mannigfaltigeren Einflüssen als seine galiläischen Genossen — wir werden später darüber zu reden haben —, doch je genauer sein Lehren erforscht wird, um so mächtiger erweist sich der Einfluß der von ihm genau gekannten Worte und Weisungen Jesu (siehe namentlich die eingehenden Untersuchungen von Paul Feine, Paul Kölbing und Gardner); auch bei ihm sind daher die Zeiteinflüsse unschwer abzusondern.

Kurz, wir haben es mit wohlbezeugten geschichtlichen Vorgängen zu tun: das können nur Böswillige oder Querköpfige oder Unwissende noch heute in Abrede stellen: die Wissenschaft und die Urteilskraft haben ihr einiges Wort gesprochen.



Hiermit wird nun nicht behauptet, wir besäßen in den Evangelien ein Geschichtswerk in dem Sinne, den wir heute diesem Worte beilegen: gegen ein derartiges Mißverständnis dürfte es kaum nötig sein, Einspruch zu erheben. Wichtig ist dagegen die Erwägung, ob es irgend einem noch so begabten wissenschaftlich vorgebildeten Geschichtsforscher möglich gewesen wäre, ein Buch zu schaffen, das an Inhaltsreichtum und an weltumspannender Wirkungsgewalt dem Buche auch nur von ferne gleichgekommen wäre, das wir besitzen?

Die Frage kann mit aller Entschiedenheit verneint werden. Es fällt mir schwer, ja, es will mir nicht gelingen, die Worte zu finden für eine Einsicht, die uns Heutigen sehr not tut; vielleicht genügt eine Andeutung, damit der Leser begreife, worauf es hinausgeht.

So unvollkommen, lückenreich, nebelhaft, ungreifbar die Nachrichten sind, die wir über den Heiland besitzen, ich bin überzeugt, es wäre einer göttlichen Vorsehung unmöglich gewesen, ein passenderes Gefäß für die Mitteilung zu finden, auf die es hier ankam. Jede Annäherung an protokollarische Genauigkeit hätte die wirkliche Wahrheit ebenso entstellt und ihres pulsierenden Inhalts beraubt, wie das eine Photographie der Natur gegenüber tut. Hier kommt es auf Raum, auf Luft, auf Resonanz an; jede Absichtlichkeit, jedes menschliche Weiseseinwollen hätte alles ausgelöscht: das gilt von den Worten, wie von den Taten. Die Stimme Jesu vernehmen wir nur dank dem Umstande, daß die Jünger seine Worte zwar in fromme Herzen aufnahmen, sie aber nie ganz verstanden; und hätten sie ihn nicht Wunder wirken sehen, sie wären unfähig gewesen, uns sein wunderwirkendes Wesen empfinden zu lassen. Letzten Endes kommt es auf ein Anregen zu eigener Tat an: daß Jesus eine geschichtliche Person war, bildet nur einen Teil der evangelischen Botschaft; was sie vor allem will, ist, uns von seiner Gegenwart zu überzeugen: wir sollen die Augen öffnen und ihn selber erblicken, wir sollen seine Stimme im eigenen Ohre vernehmen. Origenes spricht ein wundervolles Wort: „O, daß auch uns der Herr Jesus seine Hände auf die Augen legte, auf daß auch wir anfingen, nicht auf das zu blicken, was sichtbar ist, sondern auf das Unsichtbare, und er uns . . . den Blick des Herzens entschleierte, mit dem Gott im Geiste geschaut wird durch ihn, den Herrn Jesus Christus" (nach Harnack). Hiermit wird genau bezeichnet, was die evangelischen Berichte leisten sollen — und auch leisten, sobald ihr Wort auf empfänglichen Boden fällt: den Blick des Herzens entschleiern!

Auf die Evangelien werden wir noch in der Folge zurückkommen; für den Augenblick genügt es mir, wenn ich — ohne die Lücken, die Unklarheiten und die Widersprüche in Abrede zu stellen — den Gedanken geweckt habe, daß in diesem einen, unvergleichlichen Falle Verschleierung zu Entschleierung führt.

Einer der charakteristischen Fehler unserer Zeit, nicht allein

auf religiösem, sondern auch auf naturwissenschaftlichem Gebiete, ist das Nichtwissen von dem, was man fragen kann und soll; jede Frage stellen wir, nur nicht diese; täten wir es, es würden mit einem Schlage manche Mißtöne und alberne Vorurteile aus dem Geistesleben unserer Öffentlichkeit entschwinden. Von Gott — das sahen wir im ersten Kapitel — vermag der menschliche Verstand kaum etwas weiter auszusagen, als daß er ist und sein muß, weil wir Menschen sonst keine Menschen wären; im übrigen kann der Verstand, wenn er auf sich selber verwiesen bleibt, kaum über das *„neti, neti!“* hinauskommen. Gesetzt also den Fall, das Göttliche wolle sich als Erscheinung unter die Menschen mischen, ist es auch nur denkbar, daß wir Menschen mit unserem derartig beschränkten Verstande fähig wären, uns vorzustellen, auf welche Weise dieses Fleischwerden (Inkarnation) stattfinden würde? Das ist ausgeschlossen: jede hierüber gewagte Aussage kann nur ein Bild, bestenfalls ein Mythos sein. So z. B. sind die vielen Streitigkeiten über die Jungfrauengeburt wohl betrachtet gegenstandslos. Die Erzählung ist an und für sich schön und bedeutungsvoll; auf die behauptete Unmöglichkeit ist kein Gewicht zu legen — belehrt uns doch die Natur alle Tage, daß das, was wir für unmöglich hielten, geschieht; nur kann sich kein Mensch etwas dabei denken, weil Jungfrau und Mutter widersprechende Begriffe sind:

und ein vollkommner Widerspruch
bleibt gleich geheimnisvoll
für Weise wie für Toren.

Es ist auch kein Grund erfindlich, warum bei der Geburt eines göttlichen Wesens der männliche Stamm ausgeschaltet bleiben sollte — es sei denn, es schwebten dem Geist noch hellenische Vorstellungen von Götterverwandtschaft vor. Die Evangelien lassen bekanntlich diese Frage offen, indem sie sich widersprechen; ganz sicher ist, daß weder Paulus noch Johannes etwas von der Geburt Christi aus einer Jungfrau gewußt haben; Johannes nennt den Heiland einfach Sohn Joseph's (1, 45), und Paulus erwähnt seine Mutter sowie die näheren Umstände seiner Geburt überhaupt niemals — nun aber überlege man sich, welches Gewicht gerade dieser Mann auf eine solche Tatsache gelegt hätte! Er, der der Schöpfer des christlichen Mythos genannt werden muß: sein Schweigen beweist, daß die uns

in zweierlei Gestalt, aus Matthäus und Lukas, geläufige Erzählung ihm entweder unbekannt war, oder unauthentisch schien; sagt er doch vom Heiland ausdrücklich, „der gekommen ist aus David's Samen nach dem Fleisch“ (*Röm.* 1, 4). Und der Apostel Johannes sagt überhaupt von allen denjenigen Menschen, welche geeignet sind, „Gottes Kinder zu werden“: „Sie sind nicht aus Blut und nicht aus Fleisches- auch nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott gezeugt“ (*Joh.* 1, 12 fg.). Wieviel weiser waren die frühesten Christen als ihre Nachfolger! Derselbe heilige Märtyrer Ignatius, dem wir bereits wiederholt begegnet sind, schreibt in seinem *Brief an die Epheser:* „Denn unser Gott, Jesus der Christ, ward nach Gottes Heilsratschluß in dem Leibe der Maria empfangen, zwar aus dem Samen David's, aber doch zugleich aus heiligem Geiste“ (18, 2) — wobei die Worte „Samen David's“ fraglos auf die Vaterschaft Joseph's weisen, da Maria nach ältester Tradition dem Stamme Levi angehörte. Diesem Apostelschüler machte also die Vorstellung, daß Christus als Mensch Sohn Joseph's und zugleich als Gott der Sohn Gottes sei, keine Schwierigkeit, noch fand er darin etwas Entwürdigendes.

Aus solchen Dingen Zwangsglaubenssätze (Dogmen) zu machen, an die ein jeder zu glauben verpflichtet wird, halte ich für ein Vergehen gegen den Menschengeist und dadurch auch gegen den heiligen Geist Gottes. Denn an Tatsachen, die unser Verstand nicht zu erfassen vermag — wie das Auftreten eines übermenschlichen Wesens auf Erden eine ist —, können wir uns nur tastend heranwagen; was dem einen gemäß ist, kann dem andern unannehmbar dünken; jedem muß die Freiheit bewahrt bleiben, sich gottwärts auf dem seiner Natur entsprechenden Wege zu erheben; auf diesem ganzen Gebiete müssen wir den Grundsatz anerkennen: verschiedene Aussagen — auch wenn sie sich widersprechen — können an Wahrheitsgehalt sich gleichkommen. Jesus Christus hat als Mittler zwischen Gott und Mensch auf Erden geweilt und ist für unsere Erlösung gestorben: das können wir wissen; alles Weitere lassen die Evangelien im Halbdunkel — und daß sie das tun, zeugt von göttlicher Meisterschaft.

Was hier von der Geburt gesagt ist, gilt auch vom Tode — nur in umgekehrter Richtung: in dem einen Fall kann unser Verstand nicht fassen, was voranging, in dem anderen nicht, was nachfolgte.

Wir können eben immer und überall Jesum nur dort mit den Sinnen wahrnehmen und ihm mit dem Denken folgen, wo er sich als Mensch gibt; sobald er Gott ist, entschwindet er aus diesem Gesichtskreis, und so fest auch das Gemüt durch Glauben an ihm halten mag, jede Aussage über ihn erhält jetzt einen anderen Charakter. Über alle Ereignisse, die dem Tode unmittelbar vorangehen, sind wir besonders eingehend und genau unterrichtet; mit dem Augenblick des Todes sinkt gleichsam ein Nebel vor die Augen herab, die vier evangelischen Berichte stimmen nicht mehr überein und sind teilweise sprunghaft und zweideutig, — weisen auch hier und da sichtbare Spuren späterer Überarbeitung auf.

Über die Auferstehung ist unübersehbar viel von den Fachgelehrten geschrieben worden; denn nicht allein bringt jeder Kommentar zu jedem der Evangelien und zu dem *ersten Briefe Pauli an die Korinther* eingehende Ausführungen, sowie desgleichen jedes Leben Jesu, sondern es gibt einen ganzen Buchgaden von Schriften, die einzig der Untersuchung dieser einen Frage sich widmen — und zwar ohne je ein Ergebnis zu erreichen, das die Zustimmung Aller erzwinge. Daran liegt nun wenig oder vielmehr gar nichts: einzig darauf kommt es an, daß man die Einsicht gewinne, hier stehe auf rein logischem Wege kein Ergebnis zu erwarten, weil es sich um Vorgänge handelt, welche die Welt der Erscheinung, auf deren Erkenntnis unser Verstand und die ihm dienenden Sinne eingeschränkt sind, zwar berühren und gleichsam durchqueren, zum größeren Teil aber außerhalb dieser Grenze sich abspielen.

Daß die ersten Christen an die Auferstehung Jesu von den Toten glaubten, bedarf keines Beweises: das Christentum entstand ja als Folge der Auferstehung, und lange Jahre lautete der Gruß der sich Begegnenden: „Christ ist erstanden!“ Man mag sich dieses „Auferstehen“ denken und deuten wie man will — an der Tatsache selbst kann kein urteilsfähiger Mensch vorbeikommen. Zwar haben die Juden sofort behauptet, die Jünger hätten den Leichnam aus dem Grabe gestohlen, um dann aussagen zu können, ihr Meister sei von den Toten auferstanden; doch überzeugt die geringste Überlegung, daß diese plumpe Erfindung zugleich Unmögliches und Unzureichendes aufstellt. Die erschrockenen, durch die Hinrichtung ihres Führers aller Hoffnung beraubten Jünger waren geflohen und hielten

sich verborgen; außerdem war ihnen der Begriff einer Auferstehung fremd, denn er gehörte nicht zu den damals im Judentum geläufigen Vorstellungen, und wir wissen, daß sie Worte des Heilandes, die auf seine Auferstehung nach dem Tode hindeuteten, sich nicht erklären konnten: „Und die Jünger verhandelten unter sich, was das heiße, von den Toten auferstehen“ (*Mark.* 9, 10 und siehe z. B. *Joh.* 2, 22): es ist ihnen darum weder die Fähigkeit, den Raub auszuführen, noch der Gedanke, es zu tun, zuzutrauen. Weit mehr ins Gewicht fallen aber gegen diese Behauptung zwei andere Erwägungen. Erstens erscheint bei diesen einfachen Galiläern, unter denen damals kein einziger Mann von hervorragender Energie und Initiative zu finden war, ein derartiger macchiavellistischer Plan unbedingt ausgeschlossen, ebenso wie die geistige Kraft, auf diesem Wege eine neue Religion gründen zu wollen. Zweitens aber ist es geradezu hirnverbrannt, vorauszusetzen, eine zwischen zwei oder drei Dunkelmännern verabredete Lüge hätte genügt, die unaufhaltsame Bewegung hervorzurufen, die sofort Hunderte und Tausende von Menschenherzen ergriff, mit himmlischem Hoffen erfüllte und zu unerschütterlichem Gottesglauben stählte. Mit Recht erwidert Origenes dem Leugner Celsus, das Benehmen der Jünger, ihr plötzlich hell auflodernder Glaube, die in ihnen geweckte, allen Hindernissen trotzende Tatkraft und die Überzeugungsgewalt, die sie über Tausende gewannen, diese unleugbaren geschichtlichen Tatsachen seien an und für sich der bündigste und unwiderleglichste Beweis, daß sie den von den Toten auferstandenen Jesum mit Augen gesehen hätten, denn aus diesem überwältigenden Erlebnis hätten sie erst die Kraft zu allem Weiteren geschöpft (Buch 1, Kap. 31). Dieses Urteil trifft heute ebenso zu wie im Jahre zweihundert, wo es gefällt wurde; ja, ich behaupte: das Dasein des Christentums beweist die Tatsache der Auferstehung. Wie der Apostel Paulus an die Korinther schreibt: „Ist aber Christus nicht auferweckt, so ist euer Glaube umsonst. . . . Wenn wir nichts haben als die Hoffnung auf Christus in diesem Leben, so sind wir die beklagenswertesten aller Menschen“ (*1. Kor.* 15, 16, 17 fg.).

Wie die Auferstehung zu denken sei, das ist eine ganz andere Frage. Ich für mein Teil schließe mich einem der bedeutendsten Köpfe unter den zeitgenössischen deutschen Theologen an, dem kritisch und durchaus freidenkenden Friedrich Loofs, und bekenne,

„daß niemand sich mit seinem Denken über unsere bisherige Erfahrung hinausrecken kann: wie das, was die Jünger erlebten möglich war, — das weiß ich nicht.... Ich weiß es nicht und ich halte Nichtwissen hier nicht für Wahrheitsscheu" (*Die Auferstehungsberichte und ihr Wert,* 3. Aufl., S. 40 fg.). Freilich wäre es von Interesse, zu wissen, wie die Männer, die den Auferstandenen erblickten, ihre Vision deuteten; doch läßt sich aus den Berichten nichts Genaues und namentlich nichts Übereinstimmendes entnehmen: einige schildern Umstände, die eine massive Körperlichkeit ausschließen, andere betonen gerade diese. Nur über eines Mannes Urteil wissen wir genau Bescheid: der Apostel Paulus schreibt in dem selben Kapitel, in welchem er die Erscheinungen des Auferstandenen aufzählt: „Das aber sage ich, Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben kann, noch erbt die Verwesung die Unverweslichkeit" (*1. Kor.* 15, 50), und noch mehr dergleichen, und in seinem *Briefe an die Philipper* unterscheidet er zwischen dem irdischen „Leib unserer Erniedrigung" und dem „Leib der Herrlichkeit" des auferstandenen Jesus (3, 21). Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Bedeutendste unter den ersten Christen nicht an eine Auferstehung des gestorbenen Körpers dachte, sondern an das Weiterleben in verklärter Gestalt außerhalb der uns geläufigen Bedingungen irdischen Daseins (*1. Kor.* 15, 44 fg.). Dies bestätigt entscheidend ein Umstand, den mancher wohl übersieht: Paulus zählt alle Erscheinungen des Auferstandenen, von denen er weiß, der Reihe nach auf (am selben Ort, Vers 5 fg.), erwähnt aber mit keiner Silbe des leeren Grabes noch des damit zusammenhängenden Besuches der Frauen — das leere Grab besaß also für ihn keine Bedeutung, vielleicht hielt er diese Erzählung für eine fromme Legende. Um den Zusammenhang zu übersehen und somit auch richtig beurteilen zu können, muß man folgende Tatsache kennen und bedenken.

Wir hörten oben von der böswilligen Märe der Juden, Christi Jünger hätten seinen Leichnam aus dem Grabe heimlich entfernt. Mancher Leser wird sich gefragt haben, was diese Entweihung der Grabesruhe hätte bezwecken sollen? Die Semiten und mit ihnen die Juden — bei dem groben Materialismus, der ihr religiöses Leben von dem anderer Menschen unterscheidet — sind unfähig, sich ein künftiges Leben vorzustellen, wenn nicht der selbe Körper diesem

neuen Leben auch weiterhin als Träger dient. Ich kann hierfür das vor wenigen Tagen erschienene Werk von Wilamowitz-Möllendorf, *Platon* (1919, 1, 335) anführen: „Wer für die semitische Denkart nicht dem Tode verfallen ist, wer also weiter wirkend gedacht wird, muß entweder samt seinem Körper in die Unsterblichkeit erhoben, oder samt seinem Körper aus dem Tode auferstanden sein"; während der Hellene schon zu Homer's Zeiten mit der Vorstellung einer „unsinnlichen Körperlosigkeit" vertraut war, „kann der Semit vom Körperlichen nicht los". In diesen Vorstellungen waren die Jünger Christi samt ihrer Umgebung aufgewachsen; das darf nicht übersehen werden: denn daraus erst versteht man die Beschuldigung der Juden, und zugleich wirkt dieser jüdische Materialismus auf die Auffassung der Jünger von ihren Erlebnissen, infolgedessen auch auf ihre Darstellung. Paulus aber, als religiöses Genie, der außerdem seit früher Jugend unter dem Einfluß einer hellenistischen Umwelt gestanden hatte, faßte, wie wir sahen, die Auferstehung Christi anders auf und bedurfte für sie keines Aufbrechens der Grabespforte. Allerdings mag Wilamowitz mit der feinen Bemerkung recht haben, Paulus bleibe insoferne Materialist, als der von ihm gelehrte „pneumatische Leib", aus „himmlischem Stoffe" gemacht, noch immer ein L e i b sei; doch meine ich, er habe damit einen so bedeutenden Schritt auf dem Wege zur Idealisierung getan, daß man füglich von ihm nicht mehr erwarten konnte. Bekanntlich ist die Kirche ihm nicht gefolgt, vielmehr blieb sie in der groben Sinnlichkeit semitischer Halbgedanken befangen.

Zum Beschluß dieser Erörterung diene ein herrliches Wort Luther's: „Denn wir diesen Artikel (von der Auferstehung) im Gebet nicht darum sprechen und bekennen, daß es allein geschehen sei, wie wir sonst eine Fabel, Märlein oder Geschichte erzählen; sondern, daß es im Herzen stark, wahrhaftig und lebendig werde. Und das heißen wir Glauben, wenn wir es uns so einbilden, daß wir uns ganz und gar darein stecken, eben, als sei sonst nichts anderes geschrieben, denn: Christus ist erstanden!"

Und noch eines.

Sollte ein Freund mein eigenes Bekenntnis hören wollen, ich würde ihm folgendes sagen. Indem Jesus — insofern er Mensch war, der *perfectus homo* der kirchlichen Bekenntnisse — starb, ent-

schwand er aus der Welt des Raumes und der Zeit, damit auch aus der Geschichte; „wissen" kann ich seit dem Augenblick seines Todes nichts mehr über ihn, nur glauben. Gerade weil ich die Schulung der exakten Wissenschaft zu erhalten das Glück hatte und außerdem von Immanuel Kant belehrt wurde, „er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen" (*Reine Vernunft*, Vorr. z. 2. Ausg., S. XXX). — Dank diesen beiden Umständen bin ich gewohnt, zwischen Wissen und Glauben mit Schärfe zu unterscheiden. Was ich glaube, steht in meinem Gemüte noch tiefer verankert als das, was ich zu wissen vermeine; es steht aber an anderem Orte, unter anderen Gesetzen, und es fällt mir infolgedessen schwer, mich in die Köpfe der Unbelehrten hineinzufinden, sowie ihnen Einblick in meinen Kopf zu gewähren, da die meisten über diese Unterscheidung keine klare Vorstellung besitzen. Ich weiß, daß die Sonne am Himmel steht; fester und gewisser und inhaltreicher ist aber mein Glaube an Jesum Christum als meinen Heiland. Was Christus uns gebracht hat, ist der Glaube an Gott: „Wenn ihr mich kenntet, so kenntet ihr auch meinen Vater" (*Joh.* 8, 19). Die ältesten Christen haben das gut gewußt, und wir lesen z. B. in der *Epistel an Diognet:* „Denn wer unter allen Menschen hat, ehe Christus erschien, auch nur im geringsten gewußt, was Gott ist?" Gott der unwahrnehmbare, undenkbare wurde in Christo sichtbar und redete als Mensch uns vernehmbare Worte, deren überirdischer Klang uns heute ebenso in den Ohren tönt wie den Menschen vor zweitausend Jahren. Wie der Apostel Paulus von der Erscheinung Christi sagt: „Sie ließ es in unseren Herzen tagen zum strahlenden Aufgang der Erkenntnis und der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitze Christi" (*Kor.* 4, 6).

Jesus die Offenbarung Gottes auf Erden: das ist der Inhalt der „Frohbotschaft". Daß Gott dem Tode nicht stirbt, ist klar; der Tod kann ihn höchstens aus dem Drucke einer vorübergehend angenommenen Leiblichkeit erlösen: Jesus lebt von je auf je. Daher bezeichne ich, ohne Bedenken, das Wort „Auferstehung" als Allegorie; stehen, erstehen, auferstehen sind Begriffe, welche eine räumliche Welt und eine zeitliche Bestimmung voraussetzen; ich erkläre mir aber den Gebrauch dieser Allegorie recht gut, schon aus der oben geschilderten jüdischen Denkart, sowie auch aus dem Bedürfnis der

geschichtlichen Anknüpfung an das soeben abgeschlossene Leben. Sollten die Jünger den Sinn dieses Lebens, den Sinn ihres ungeheueren Erlebnisses endlich begreifen und dadurch erst zu ihrem weltgeschichtlichen Amte tauglich gemacht werden, so mußte Jesus ihnen erscheinen und zu ihnen reden: für diese Notwendigkeit besitzen wir den geschichtlichen Beweis; denn erst aus diesem mit nichts zu vergleichenden Ereignis entstand — wie wir bereits sahen — das Christentum. Über die Art jedoch, wie diese Erscheinungen verstandesmäßig zu deuten seien, bekenne ich meine Unwissenheit und bekenne, daß ich jede Erklärung von vornherein für unmöglich halte und jede dogmatische Entscheidung hierüber ablehne. Für diese meine Auffassung berufe ich mich nochmals auf Origenes; dieser schreibt an einer Stelle seines *De Principiis* (Buch 2, Kap. 6, Abschn. 2), wo er von der Fleischwerdung, dem Tode und der Auferstehung spricht: „Mit solchen Dingen sich an menschliche Ohren wenden und versuchen, sie in Worten auseinanderzusetzen, das übersteigt weit die Fähigkeiten unseres Verstandes und unserer Sprache; ja, ich bin sogar der Meinung, daß es die Fähigkeiten der heiligen Apostel überstiegen habe; wahrscheinlich sind auch die himmlischen Wesen unfähig, diese Geheimnisse denkend zu erfassen."

*

Zwischen dem unerforschbaren Eintritt ins irdische Dasein und dem von nie auszudeutenden Geheimnissen umgebenen Austritt aus diesem Dasein in ein anderes, unserem Verstande unfaßbares, liegt ein kurzes Leben, das bis auf die letzten acht Tage — sobald man es von außen ansieht — weltfern und ereignislos verläuft; von keinem uns bekannten Religionsstifter oder Reformator weiß die Geschichte ähnliches zu berichten; vielmehr sehen wir Männer dieser Art durch innere Seelenqualen sich bis zu gewaltigen Entschlüssen durchkämpfen, um dann hinauszutreten und auf die sie umgebende Welt umwälzend zu wirken — es sei hier nur an Buddha, Mohammed und Luther erinnert. Bei Jesus ist weder von dem leidenschaftlichen Krieg im eigenen Busen noch von dem Umsturz bestehender Einrichtungen die Rede. Wollte man einwerfen, wir wüßten so gut wie nichts über die ersten dreißig Jahre dieses Lebens und könnten darum über die inneren Kämpfe nichts aussagen, ich würde dem

widersprechen: denn es besteht inniger Zusammenhang zwischen den inneren Seelenkämpfen der Religionserneuerer und der Art ihrer späteren gewaltsamen Tatkraft: für die göttliche Ruhe, die von Anfang an Jesu Herz erfüllt haben muß, zeugt sein schweigendes Dulden, als die Welt endlich auf ihn aufmerksam geworden war und seinen Tod erstrebte. Zwar wollen wir die bedeutsame Allegorie der Versuchung in der Wüste nicht als unhistorisch gering schätzen; doch gerade diese Art, sich in der Stunde der Versuchung in die Einsamkeit zurückzuziehen, der bösen Regungen still entschlossen Herr zu werden und dann in die gewohnte Umgebung gelassen zurückzukehren, zeugt von einer himmlischen Harmonie der Seele, für die wir kein zweites Beispiel besitzen.

Jeder von uns müßte nun vor allem den gebieterischen Drang empfinden, sich diese himmlische Harmonie, wie sie als Persönlichkeit auf Erden wandelte — den „Menschensohn“, wie sie sich selber zu bezeichnen liebte — möglichst lebendig vor Augen zu rufen; das ganze Christentum wurzelt in dem mit nichts zu vergleichenden Eindruck, den diese Persönlichkeit auf einige hundert Menschen machte und bei ihnen als Quelle unermeßlicher Kraft hinterließ. Die Vielen, für die Jesus Christus einen bloßen Namen bedeutet, doch auch nicht diese allein, sondern auch diejenigen, die an ihn als Erlöser glauben und ihn als Gott anbeten, ahnen nicht, was ihnen abgeht, solange sie die genannte Vorstellung entbehren. Die Evangelien, so lückenhaft auch ihre Berichte sein mögen, bergen — und für den, der sie nicht zu lesen versteht, verbergen — eine Fülle von Tatsachen, geeignet, den Heiland uns nahe und immer näher zu bringen.

Auf die Frage nach der Rassenangehörigkeit der Familien des Joseph's und der Maria will ich hier nicht eingehen, erstens, weil sie unlösbar ist, zweitens, weil wir gut daran tun, das Geheimnis der Geburt unseres Heilandes zu verehren[1]). Es genügt uns zu wissen,

[1]) Was hier etwa zu sagen wäre, habe ich in dem Kapitel „Die Erscheinung Christi“ meiner *Grundlagen* zusammenzufassen versucht; in einem historischen Werke war eine derartige Erörterung am Platz. Hinzufügen will ich nur, daß ein gelehrter Fachmann, Professor Haupt in Baltimore, seitdem die Vermutung ausgesprochen hat, Maria und Joseph seien der Rasse nach arische Meder gewesen, was er namentlich damit begründet, daß die Bewohner Galiläa's der Mehrzahl nach Meder waren. (Diese Mitteilung entnehme ich dem Werke des englischen Theologen MacClymont: *New Testament Criticism, its history and results*, 1913, S. 150.) —

daß der Heiland zwar im israelitischen Glauben auferzogen wurde, nicht aber in einer Umgebung lebte, die man im engeren Sinne des Wortes „jüdisch“ nennen könnte. Die Einwohner Galiläa's (des „Heidengaues“) bildeten einen wesentlich anderen Schlag Menschen als die Juden Judäa's, standen auch politisch unter einer anderen Regierung; sie zeichneten sich aus durch Arbeitslust, heitere Gemütsart, energischen Unabhängigkeitssinn — den sie in ihren wiederholten Aufständen heldenmütig bewährten. „Ein Galiläer und ein entschlossener Mann bedeutet im jüdischen Sprachgebrauch dasselbe“, bemerkt Herder. Die Juden haben die Galiläer niemals als Volljuden anerkannt; ihnen war z. B. das öffentliche Vorlesen beim Gottesdienst innerhalb Judäa's verboten; ihre Aussprache sei derartig verwahrlost — so wurde gespottet —, daß man bei einem bestimmten Worte nicht wisse, ob der Galiläer von Wein, von Wolle, von einem Esel oder von einem Lamm rede (Lightfoot: *Galater,* S. 197). Unter diesen Männern hat nun Jesus sein Leben gelebt und unter ihnen seine Anhänger gefunden — die ersten Vermittler des christlichen Glaubens. „Gut war's,“ schreibt Herder, „daß Christus fern von Judäa und dem stolzen Jerusalem, obwohl nur kurze Zeit, sein Geschäft in dieser Provinz (Galiläa) trieb; dort würde man ihm auch diese kurze Zeit nicht gegönnt haben. Hier sprach er mit dem gemeinen, einem lebhaften Volk, mit Menschen von gesundem Verstande, bei ihren Geschäften. Auch seine vertrauteren Schüler hatte er sich aus diesen Gegenden .... erwählt“ *(Vom Erlöser der Menschen,* Abschn. 3, Abs. 9). Jedermann kennt die Stellen der Evangelien, in denen Jesus und seine Anhänger als „Galiläer“ verhöhnt werden, und A. Merx erblickt in der Rede des Kaiphas *(Joh.* 11, 19—50) ein Anzeichen dafür, daß der Hohepriester den Heiland „nicht als einen Vollisraeliten ansah“ *(Die vier kanonischen Evangelien,* Schlußband, S. 299).

Der Tatsache dieser galiläischen Umgebung wird aber, wie man

Inzwischen ist die Schrift von Delitzsch *Die große Täuschung* (1920) erschienen, in der wir S. 94 lesen: „Jesu Eltern und Vorfahren waren als Galiläer nach alttestamentlicher wie keilschriftlicher Bezeugung ganz gewiß nicht jüdischen Geblüts, sondern gehörten zu der großen Zahl galiläischer jüdischer Proselyten. Daß Jesus kein Prophet jüdischen Geblüts war, lehrt sein, dem jüdischen diametral entgegengesetzter Gottesbegriff und bekräftigen alle seine Reden mitsamt seinem ganzen Leben und Sterben.“

sieht, die übliche Vorstellung des Heilandes als eines Juden im Judenlande keineswegs gerecht. Selbst abgesehen von der Hauptgestalt, bedingte die Art der Gegenwirkung ein anderes Leben in Galiläa, als es in Judäa der Fall gewesen wäre, und bestimmte somit den Ausgangspunkt des Christentums.

Beachten wir ferner, daß der Heiland auf dem Lande aufwuchs (Nazareth war ein Dorf), inmitten eines gesunden Bauernvolkes, in einer reichgesegneten, lachend schönen Gegend, — fern also von allem städtischen Elend und — wie gesagt — außerhalb der landschaftlich trostlos öden Heimat der eigentlichen Juden, Judäa.

Genug vorläufig über die äußeren Bedingungen, unter denen die Persönlichkeit sich kundgab; wenden wir uns zum Inneren.

Etwas, was einer aufzählenden Schilderung rein menschlicher Züge gleichkäme, findet sich in den Evangelien nirgends; dennoch entdeckt der aufmerksame Leser zahlreiche Andeutungen, genügend, um, wenn nicht ein ausgeführtes Bildnis, so doch einen bestimmten Eindruck — Stoff zu reichem Nachsinnen — zu gewinnen. Wir finden da Äußerungen der Freude, des Schmerzes, des Mitleidens, des Erstaunens, der Verzweiflung; große Leidenschaftlichkeit strahlt aus verschiedenen Sprüchen, z. B.: „Ich bin kommen, ein Feuer zu werfen auf die Erde, und was wollte ich lieber, denn es brennete schon!" (*Luk.* 12, 49); ja, frühe Texte berichten sogar von Aufwallungen des Ergrimmens und Erzürnens; so lautet z. B. *Mark.* 8, 12 in der ältesten aller bekannten Handschriften (von der Wissenschaft *Syrsin* genannt): „Und er ward im Geiste zornig", und in anderen alten Texten: „Er ergrimmte in seinem Geiste". Leider sind die meisten dieser kleinen rein menschlichen Züge von späteren frommen Herausgebern verwischt worden — nicht aus der bewußten Absicht, den Text zu fälschen, sondern aus der Besorgnis, allzu menschliche Züge könnten der Ehrfurcht vor dem Gotte Abbruch tun; im obigen Falle z. B. lesen wir heute: „Seufzte er auf in seinem Geiste". In den wissenschaftlichen Büchern findet man Beispiele genug dieses allmählichen Herabtönens ursprünglich vorhandener Farben. Wie viel aber derjenige noch entdecken kann, der an die Texte nicht mit kalter Skepsis, sondern mit liebender Wißbegier herantritt, beweist am besten der Abschnitt bei Burkitt über eine gewisse bittere Heiterkeit oder „wehmütige Ironie" *(mournful irony),* die beim Heiland

öfters durchbricht und weder von seinen Jüngern noch von ihren Nachfolgern begriffen wurde, da diese Gemütsstimmung derjenigen des frühen Christentums völlig fremd blieb, indem sie auf eine überlegene Freiheit des Geistes hinweist: Burkitt hat namentlich die Stelle bei *Lukas* 22, 35 fg. im Sinne, wo der Heiland am Abend der Gefangennahme seinen Jüngern den Ankauf von Schwertern empfiehlt, als ob er auf Waffengewalt sich zu verlassen vorhätte (*Gospel Transmission,* Kap. 4). Selbst über tägliche Gewohnheiten erfahren wir manches: so z.B. die Liebe zur Einsamkeit (*Mark.* 1, 45), das Sicherheben bei Tagesanbruch, um leise aus der Mitte der schlafenden Jünger zum ungeleiteten Frühgang über die Felder zu entschlüpfen (*Mark.* 1, 38) oder hinauf auf eine Höhe (*Mark.* 3, 13), so daß die erstaunten und offenbar gekränkten Anhänger Mühe haben, ihren Meister aufzufinden; ein anderes Mal, um den Berührungen der Menge zu entkommen, springt Jesus schnell in ein Boot und läßt vom Ufer abstoßen (*Mark.* 3, 10).

Tiefer als diese Beobachtungen führt uns in das Wesen des Heilandes die Versenkung in seine Sprache ein: auf diesem Wege gelangen wir stufenweise immer mehr ins Innere.

Das Reden in Gleichnissen ist zwar im Orient üblich; doch kommt es bei Jesus nicht auf die Gleichnisse allein an — so beispiellos und unnachahmlich diese auch seinem Munde entquollen — vielmehr redet er, auch außerhalb der eigentlichen Parabeln, fast immer in Bildern, und diese Bilder sind der Beobachtung der Natur und der menschlichen Arbeit auf dem Lande entlehnt. Schon vor zweieinhalb Jahrhunderten hat ein Mann, dessen Fähigkeit zu „objektiver" Beurteilung selbst der Zweifler nicht in Abrede stellen wird, Sir Isaak Newton, in seinem *Kommentar über das Buch Daniel* auf diese unterscheidende Eigenart der Sprache des Heilandes hingewiesen, der, anstatt — wie die Orientalen — dramatisch-effektvolle und gar häufig schwülstige Vergleiche heranzuziehen, immer mit vollendeter Einfachheit an dasjenige anknüpft, was ihm und seinen Begleitern vor Augen liegt: allem weiß er Bedeutung abzugewinnen — auch dem Sperling auf dem Dache und der Anemone auf dem Felde. Und was Newton, der Astronom und Physiker, mit seinem scharfen Auge beobachtet hatte, das hat unser Zeitgenosse F. Crawford Burkitt — anerkanntermaßen der bedeutendste unter den leben-

den Theologen Englands — auf Grund seiner Fachkenntnisse bestätigt: die gesamte Literatur kann nichts aufweisen, was in bezug auf Gedanken- und Ausdrucksstil auch nur im entferntesten mit den Gleichnissen Jesu Ähnlichkeit besäße (*The Gospel History and its Transmission,* Kap. 6).

Zunächst bewirkt die Vollendung in der Bildlichkeit der Sprechweise, daß das einzelne Wort in einem gewissen Sinne an Bedeutung verliert, — insofern nämlich, als die Gedanken ganz und gar in den Bildern — nicht eigentlich in den Wörtern, welche die Bilder vermitteln — liegen: daraus folgt nun aber ein Umstand, der für die Aufbewahrung und Weiterwirkung der Worte des Heilandes entscheidende Bedeutung besessen hat und ihnen noch heute eine Frische verleiht, als wären sie gestern gesprochen. Je geringer der Wert, der dem Oratorischen, dem Logisch-Dialektischen bei einer sprachlichen Mitteilung zukommt, und je vollendeter plastisch-sichtbar der Ausdruck vor Augen steht, um so leichter wird es den Zuhörern fallen, nicht wortgetreue, wohl aber sachgetreue Berichte über das einstens Vernommene zu erstatten: die Worte mögen sie vergessen, die Bilder bleiben dem Gedächtnis eingegraben. Wer in Burkitt's vorhin angeführtem Buche das Kapitel aufmerksam betrachtet, in welchem dieser Gelehrte einunddreißig mehrfach bezeugte Herrenworte in ihren verschiedenen Fassungen vorlegt, wird mit Erstaunen entdecken, daß diese Verschiedenheiten — welche teils den Wortlaut, teils die begleitenden Umstände, unter denen ein Ausspruch getan wurde, betreffen — wenig oder gar keinen ummodelnden Einfluß auf die in einem Gleichnis mitgeteilte Wahrheit ausüben. Die Bilder waren so plastisch und eindringlich gewesen, daß sie unverwischbar im Gedächtnis haften blieben; und auf sie kam es an. Der gleiche Umstand erklärt es, daß die echten Sprüche des Heilandes in alle Sprachen der Welt übersetzt werden können, ohne von ihrer Wirkungskraft einzubüßen; wogegen z. B. es sehr schwer fällt, den Sinn mancher Ausführungen des Apostels Paulus ohne Zuhilfenahme des griechischen Urtextes genau zum Verständnis zu bringen, und ebenso müssen auch seine dem damaligen Leben einer griechischen Hafenstadt und der Gedankenwelt der hellenistischen Mysterienreligionen entnommenen Bilder ohne Erklärung unverständlich bleiben. Jesu Worte — durch seine Bilder vermittelt

— bleiben allen Zeiten und Völkern zugänglich: „Himmel und Erde werden vergehen; meine Worte aber werden nicht vergehen."

Man sieht: schon die bloße Versenkung in die Sprache Jesu lehrt uns viel über ihn — und zwar weit Wichtigeres als eine Chronik seiner Erdentage bieten könnte; denn bei diesem Leben kommt es einzig auf Seelenschau an.

Und bei dem Wort Seelenschau fällt mir ein, daß ein zweiter Mathematiker, Newton an Bedeutung gleich, Blaise Pascal, uns den Weg gewiesen hat, aus der Sprechweise des Heilandes einen noch tieferen Blick in seine göttliche Wesensart zu tun. Er schreibt (*Pensées* Nr. 797): *„Jésus Christ a dit les choses grandes si simplement qu'il semble qu'il ne les a pas pensées"* — Jesus Christus hat erhabene Dinge mit solcher Einfalt ausgesprochen, daß man den Eindruck erhält, er habe sie nicht gedacht (wobei der Nachdruck auf dem Worte „gedacht" liegt). Diese Betrachtung führt in unergründliche Tiefen, und muß, glaube ich, auf jedes sinnende Gemüt wie eine Offenbarung wirken — eine Offenbarung von der Gottähnlichkeit Jesu. Alle Weisen haben seit jeher erkannt, daß eines Gottes Denken nicht in die Formen, die dem Menschenhirn grenzend vorgeschrieben sind, gebannt und gefesselt sein kann, namentlich, daß ihm das mühsame Hin und Her der allmählichen Entstehung aus Beweis zu Beweis erspart bleiben, und es alles auf einmal umfassen müsse — etwa wie unser Auge mit einem Blick ein Ganzes überschaut. Pascal's Bemerkung über die Sprache Jesu — als Vermittlerin von Erkenntnissen, die das logische Denken übertreffen — weist uns nun in diese Richtung: nämlich zu der Einsicht, daß hinter den Worten und den Bildern etwas anderes und mehr als ein Denken liegt — die überirdische Kraft eines göttlichen Erschauens.

*

Hier knüpft sich nun an die Betrachtung über die Sprache Jesu mit innerer Notwendigkeit diejenige über seine Art zu lehren an — denn das eine ist in wesentlichen Punkten durch das andere bedingt.

Das Bezeichnende für des Heilandes Art zu wirken besteht darin, daß er weniger Gewicht auf das Lehren legte als auf das Leben. Er erwählte eine kleine Anzahl Menschen, die er zu be-

stimmen wußte, sein Leben zu teilen und dadurch Zeugen seines Tuns und Lassens, seines Redens und Schweigens zu werden. Im Gegensatz zu Buddha, der seinen Jüngern ein ganzes Lehrgebäude mit erstens, zweitens, drittens vortrug, und zu Mohammed, der seine Weisheit als göttliche Offenbarung und Gesetzgebung niederschrieb, begnügte sich der Heiland mit der „Nachfolge"; wie Markus sagt: „Er bestellte zwölf, daß sie um ihn seien" (3, 14); das heißt: die Jünger blieben Tag und Nacht um ihn und erhielten dadurch Gelegenheit zu erfahren, in welcher Weise er die Begebnisse — wie jede Stunde sie mit sich brachte — behandelte: wie er Kranke heilte, Arme tröstete, die Fragen der Schriftgelehrten beantwortete, mit Leuten aus allen Gesellschaftsschichten — auch mit den als Sündern und Verworfenen geächteten — umging, wie er gegen Nichtjuden sich verhielt, wie er die jüdischen Gesetzesvorschriften beachtete und nicht beachtete, wie nichts Menschliches seinem Auge entging — auch nicht das Scherflein, das die Witwe verstohlen in die Armenbüchse wirft, wie sein Auge liebevoll Gottes schöne Natur aufnahm. An abwechselungsreichen Erlebnissen konnte es nicht fehlen, da im Gegensatz zu Johannes, dem Prediger in der Wüste, Jesus — sobald er sein öffentliches Amt antrat — sein Heim von dem stillen Nazareth nach der volkreichen, bewegten Stadt Kapernaum verlegte, wo die beiden Hauptstraßen sich kreuzten, die den Verkehr zwischen Süden und Norden, sowie zwischen Westen und Osten — und das heißt zwischen dem Mittelländischen Meer und Damaskus — vermittelten. Am Ufer des Sees von Genezareth gelegen, war die Stadt der Sitz eines Hauptzollamtes und einer römischen Besatzung: hier war Jesus „daheim", wie Markus sagt (2, 1), und der älteste Text von *Markus* 9, 33 spricht von „seinem Hause". Den evangelischen Berichten entnehmen wir — wie gesagt —, daß er hier mit allen Kreisen der Bevölkerung umging, Einladungen bei Pharisäern Folge leistete (*Luk.* 7, 36 fg., 11, 37 fg., 14, 1 fg.), Gastmähler für die verachteten Zöllner veranstalten ließ — „und es saßen viele Zöllner und Sünder zu Tische bei Jesus und seinen Jüngern, denn es waren viele in seinem Anhang" (*Mark.* 2, 15) —; es drängte sich bisweilen eine derartige Menschenmenge in sein Haus, „daß selbst vor der Türe nicht mehr Raum war" und man Kranke vom Dache ins Innere herablassen

mußte (*Mark.* 2, 2 fg.); auch wohlhabende Anhänger besaß er in verschiedenen Landesteilen und suchte sie mit seiner Jüngerschar auf (z. B. *Luk.* 10, 38 fg.). In Kapernaum selbst, sowie bei Gelegenheit der von dort aus unternommenen Wanderungen über die Grenzen Galiläa's hinaus, kam es vielfach zu Begegnungen mit Griechen, Römern, Samaritanern und anderen Nichtjuden. Und immer wieder gab es dazwischen Tage, wo die kleine Schar einsam dahinzog und die Jünger ihren Meister über die ihre Verwunderung stets von neuem erregenden Begebnisse und Aussprüche um Aufklärung bitten konnten. Bei der Verhaftung waren sie alle anwesend; den Gerichtsverhandlungen haben etliche von ihnen unerkannt beigewohnt (*Luk.* 22, 54 fg.); dem Ende sahen sie aus der Ferne zu.

Von entscheidender Wichtigkeit ist es, daß diese von Jesus auserlesenen Zeugen seines Wirkens schlichte Männer aus dem Volke von geringer Bildung waren; für das Werk, zu dem er sie brauchte, wären ausgedehntes Wissen und geübtes Denken eher Nachteile gewesen, wohingegen kindlich ungebrochene Einbildungskraft und volksmäßiger Aberglaube sie befähigten, das Wunderbare schlichtweg als wunderbar aufzufassen, das Erhabene (welches der Verstand immer auf seine eigenen engeren Maßstäbe zurückzuführen neigt) als ein Ungeheueres zu empfinden und das viele Unverstandene einfach unverstanden weiterzugeben.



Den ernstgewillten Leser muß ich bitten, an diesem Punkte geduldig zu verweilen, denn hier lernen wir nicht allein das Geheimnis der Bedeutung unseres vierteiligen Evangeliums erkennen, sondern damit berühren wir zugleich den Mittelpunkt des Geheimnisses der Erscheinung Jesu auf Erden — dasjenige, was Paulus „das Geheimnis Christi" nennt (*Eph.* 3, 4).

Im ersten Kapitel stellten wir fest, unser Menschenverstand sei schlechterdings unfähig, irgend etwas über Gott auszusagen: wir empfinden, wir ahnen, wir fühlen seine Gegenwart, wir glauben an ihn und wissen, daß unser Menschsein durch diesen Glauben bedingt ist und wir ohne ihn sofort zur Bestie herabsinken, — wir erkennen ihn aber nicht, und zwar deswegen nicht, weil keine der uns zugleich grenzend und gestaltend aufgelegten Denkformen in

diesem Falle zur Erfassung hinreicht. Hieraus folgt nun die Erkenntnis: Gott ist für uns Menschen ganz Gehalt, gar nicht Form, gar nicht Gestalt. Wer genau erfahren will, was das bedeutet, den verweise ich auf zwei Aussprüche Goethe's.

Danke, daß die Gunst der Musen
Unvergängliches verheißt,
Den Gehalt in deinem Busen
Und die Form in deinem Geist.

(Dauer im Wechsel.)

Mit diesem ersten Worte schildert der sinnende Dichter die beiden Elemente, nicht allein jedes Kunstwerkes, sondern auch jeglicher menschlichen Vorstellung: ohne Gehalt haben wir nur leere Form — ein Nichts; ohne Form bleibt der Gehalt unmitteilbar. An anderer Stelle hat er nun die hervorragende Bedeutung der Gestalt für unser Geistesleben noch besonders betont:

Und einzig veredelt die Form den Gehalt,
Verleiht ihm, verleiht sich die höchste Gewalt.

(Pandora, Vers 676 fg.)

Je angemessener und vollendeter die Form, um so unmittelbarer wirkt ein edler Gehalt auf Verstand und Gemüt. Auf diese „Veredelung", auf diese „höchste Gewalt" müssen wir nun bei unseren Betrachtungen über Gott verzichten, — wenigstens verzichten, solange unser Empfinden seiner rein bleiben, nicht bildlich und uneigentlich werden soll. Nun aber besteht die ganze Botschaft Jesu aus zwei reinen Gottesgedanken: Gott, unser Vater, und Gottes Reich ist gegenwärtig. Alles übrige, was er gelegentlich lehrt, sind Folgerungen aus diesen beiden Gottesgedanken. Wollte er sie rein mitteilen, so mußte er trachten, ihren unerschöpflichen Gehalt möglichst unmittelbar aus seinem Herzen in die Herzen seiner Begleiter hinüberzuzaubern; jegliche Form, die er zur Mitteilung wählte, konnte — da es sich um Gott und Göttliches handelte — nur allegorisch, und das heißt uneigentlich, gemeint sein; schon die Bilder „Vater" und „Gottesreich" sind Gleichnisse: nicht im menschlichen Sinne ist Gott unser „Vater", vielmehr dient diese Vorstellung nur dazu, ein Höchstmaß an Zugehörigkeit, an Nähe, an liebender Fürsorge, an Nachsicht und Hilfsbereitschaft

fühlbar zu machen; Ähnliches gilt von der den irdischen Verhältnissen entlehnten Vorstellung eines „Reiches". Jesus wählt die einfachsten Sinnbilder, weiß sie aber so mannigfaltig abzuwechseln, daß selbst der beschränkteste Kopf über ihre rein bildliche Bedeutung nicht in Zweifel geraten kann; er trägt keine Theologie vor, er flößt Glauben ein, lehrt aber nicht Glaubenssätze.

Man betrachte nur mit einiger Aufmerksamkeit die zahlreichen Gleichnisse, die der Heiland zur Erweckung und Belebung derjenigen Vorstellung gebraucht, die er als Reich Gottes zu bezeichnen pflegt — wenn man hier von einer „Vorstellung" reden darf, wo es sich um Gehalt ohne Form handelt. Mit erstaunlicher Kühnheit werden immer neue Bilder vorgebracht, ein jedes durch unerschöpfliche Ahnungsgewalt neue Wege weisend und zugleich stets mit Vorsicht es vermeidend, die Grenze zu überschreiten, wodurch die geheimnisvolle Berührung des Göttlichen zu einer menschlich-verstandesmäßigen Aussage herabgewürdigt werden müßte. „Das Reich Gottes hat sich also, als wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft, und schläft des Nachts und steht auf des Tags, und inzwischen gehet der Same auf und wächset, und der Mensch weiß nicht, wie es zugehet." Unausdenkbar reich sind die Anregungen, die dieses einfache Bild unserem Sinnen bietet: namentlich das Eine erfahren wir, daß es, um in das Reich Gottes zu gelangen, auf das Einschlagen einer bestimmten Richtung, auf eine Willenswendung ankommt — das übrige alles fügt Gott allein, wie er den Samen wachsen läßt, „und der Mensch weiß nicht, wie es zugehet". Eine Fülle ergänzender Ahnungen stellt folgendes verwandte Gleichnis uns vor Augen: „Das Reich Gottes ist gleich einem Senfkorn, das ein Mensch nahm und säete auf seinen Acker, welches das kleinste ist unter allen Samen; wenn es aber erwächst, so ist es größer als die Kräuter und wird ein Baum, so daß die Vögel des Himmels kommen und nisten in seinen Zweigen." Hier wie dort erblicken wir das Reich Gottes nicht als ein künftiges, sondern als ein gegenwärtiges; während es aber dort in Tiefen verborgen keimte, breitet es hier über die ganze diesseitige Wirklichkeit schirmende Äste aus. Noch stärker betont der Herr die unmittelbare Gegenwart des uns umgebenden Göttlichen, wenn er spricht: „Das Reich Gottes ist einem verborgenen Schatz im Acker gleich" — wir brauchen also

nur zu wollen: Gott und sein Reich sind allüberall gegenwärtig, zu unseren Füßen im Acker und über unseren Häuptern als Schirmdach. In anderer Weise feiert die Verklärung der irdischen Gegenwart folgendes Bild: „Das Reich Gottes ist einem Sauerteig gleich, den ein Weib nahm und vermengte ihn unter drei Scheffel Mehls, bis daß es gar durchsäuert ward.“ Ist aber der Mensch dem Göttlichen gegenüber auch nur Empfänger, er gelangt dennoch nicht ohne hingebende Beharrlichkeit dahin, an ihm teil zu haben: „Wer seine Hand an den Pflug leget und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes.“ Nicht bloß Beharrlichkeit, auch Leidenschaft wird gefordert: „Das Reich Gottes wird gestürmt, und die Stürmer reißen es an sich.“ Nicht bloß dieses Ungestüm aber, sondern auch die ausschließende Hingabe an das eine Ziel, ist unerläßlich: „Das Reich Gottes gleicht einem Kaufmann, der edle Perlen suchte. Und da er eine köstliche Perle fand, ging er hin und verkaufte alles, was er hatte und kaufte dieselbige.“ In fast genauem Gegensatz zu der äußersten Willensanspannung, die in diesen letzten Sprüchen zutage tritt, heißt es ein anderes Mal: „Es sei denn, daß Ihr Euch umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet Ihr nimmer in das Reich Gottes eingehen“ — womit offenbar der Verzicht auf alle weltliche Begierde und die Rückkehr in einen Zustand heiterer Unschuld als Bedingung gefordert wird für den Genuß der unmittelbaren Nähe Gottes. Auf diesem Wege gelangen wir zu der entscheidenden Erkenntnis: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen“; mit der Erläuterung: „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus dem Geist, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen.“ Wer diese Gleichnisse und die weiteren, die ich hier nicht anführte, in sich aufgenommen hat, wer die Stimme des Heilandes in ihnen vernimmt und es empfindet, wie sie den Blick seines göttlichen Auges vermitteln, der ist dann reif für die letzte Offenbarung, die soweit reicht als menschliche Worte es nur vermögen: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden; man wird auch nicht sagen: Siehe hie oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in Euch“[1]).

[1]) Daß der griechische Text einzig die Deutung: „inwendig in Euch“ zuläßt, wird von den maßgebenden Fachgelehrten verschiedener Richtungen einstimmig erklärt; jedoch begegnen wir immer wieder von seiten achtbarer Männer der

Wie dankbar müssen wir den Männern sein, die uns — durch unbewußte Kunst dazu befähigt — diese Kunde von dem Reiche Gottes übermittelt haben! Andere, welche — wie wir zu sagen pflegen — „mehr Kultur“ und mehr Dressur des Geistes besessen hätten als die Evangelisten, wären ganz und gar unfähig gewesen, diese Lehre Jesu vom Reiche Gottes so unverzerrt rein widerzuspiegeln — eine Lehre, welche die Evangelisten eingestandenermaßen nicht verstanden und sich mit kindlicher Handgreiflichkeit deuteten (siehe z. B. *Matth.* 18, 1; 20, 21), was sie aber nicht verhinderte, die unvergeßlichen Bilder, die sie aus dem Munde des Heilandes empfangen hatten, mit einer an das Wunderbare grenzenden Treue wiederzugeben. Dadurch haben sie uns den Heiland selbst für alle Zeiten lebendig erhalten.

Nach dem Tode Jesu hören wir selten mehr den Ausdruck „Reich Gottes“, und wir brauchen nur den vielleicht schönsten Spruch des Apostels Paulus zu dieser Vorstellung anzuführen, um den gewaltigen Abstand zu empfinden: „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist; wer darin dem Christus dienet, der ist gottgefällig und den Menschen wert“ (*Röm.* 14, 17). Wie fern befinden wir uns hier von dem „Baum, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels nisten!“

Die Betrachtung der Sprache des Heilandes führte uns zu der Betrachtung seiner Art, durch Gleichnisse sich mitzuteilen, und diese wiederum hat uns jetzt bis ins Innere seines Herzens geleitet. Namentlich das Eine liegt uns schon klar vor Augen: der Glaube an Gott und an ein Reich Gottes steht für ihn außerhalb aller Geschichte. Religion betrifft, nach dem Heiland, eine Welt jenseits von Raum und Zeit, die darum ebenso der Vergangenheit wie der Gegenwart und der Zukunft angehört. Auf die örtliche Frage antwortet

---

Behauptung, man müsse lesen: „steht mitten unter Euch“. Begründet wird diese unhaltbare Meinung durch den Hinweis darauf, daß der Heiland diese Worte angeblich an Pharisäer gerichtet habe (*Luk.* 17, 20). Darauf ist erstens zu erwidern, daß die Gelegenheit, bei der ein Wort gesprochen wurde, eingestandenermaßen stets fraglich bleibt; zweitens aber — und entscheidend — daß ein solches Wort offenbar an den Menschen als solchen, ganz allgemein gerichtet ist (vgl. u. a. Clemen: *Der geschichtliche Jesu,* S. 111).

die Religion Jesu: „Man wird nicht sagen hie oder da"; und der zeitlichen weicht sie aus durch die Antwort: „Über jenen Tag und die Stunde weiß niemand etwas." Niemals finden wir beim Heiland auch nur den Ansatz zu einem begrifflich festumrissenen Zwangsglaubenssatz (Dogma), was nach dem soeben Gesagten leicht zu begreifen ist: ein Glaubenssatz bringt notwendigerweise immer eine bestimmt gefaßte Verstandesaussage und kann darum niemals einer Erkenntnis, die sich auf eine transscendente (überverstandesmäßige) Welt bezieht, angemessen sein; nicht allein wird jeder solcher Glaubenssatz nie die ganze Wahrheit zum Ausdruck bringen, vielmehr wird er immer ergänzende Wahrheiten ausschließen. Wir sahen in dem Gleichnisse Jesu das Reich Gottes um einen Menschen herum ohne sein Zutun aufwachsen: „er wußte nicht, wie es zuging", gleich darauf erfuhren wir aber von unerbittlichen Forderungen an seine Willens- und Richtungskraft; das eine Mal hieß es: das Reich wird gestürmt, das andere Mal, es sei nur denen zugänglich, die harmlosen Kindern gleichen . . . und diese Widersprüche sind nicht etwa so zu deuten, als gälte das eine für den einen Mann, das andere für den anderen — alle die Aussagen über das Reich sind mit allgemeiner Geltung gesprochen.

*

Hier muß ich aber einen Augenblick innehalten; wir werden sofort wieder bei der Religion Jesu anknüpfen. Dieser Ausdruck nämlich — die „Religion Jesu" — wird uns von sehr bedeutenden Theologen strittig gemacht.

Ohne Frage haben diese Theologen Recht, wenn sie behaupten, die Religion der christlichen Kirche sei nicht von Jesu Christo gelehrt worden; vielmehr sei diese Religion an ihm emporgewachsen, um dann plötzlich nach seiner Auferstehung mit göttlicher Macht sich zu entfalten und nach und nach Gestalt zu gewinnen — was, nach kirchlicher Vorstellung, unter Leitung des heiligen Geistes sich vollzog. Nach dieser Auffassung ist Jesus Christus selber der Gegenstand und der Inhalt der Religion; er hat sich uns in seinem Leben und Sterben offenbart, und zu seinem Leben gehören natürlich in erster Reihe seine Worte, die wir zu kennen und als göttliche Weisheit und Weisung zu verehren haben; diese Worte enthalten aber — so

behaupten die Theologen — keine Religionslehre; kurz: es gibt keine Religion, die man als „Religion Jesu“ zu bezeichnen berechtigt wäre. Ein Name möge statt vieler zum Beleg genügen; Adolf Harnack schreibt in seiner *Dogmengeschichte* (4. Aufl. 1, 182): „Jesus hat weder ein Bekenntnis noch eine Lehre hinterlassen.“

In dieser Behauptung liegt nun, nach meiner Überzeugung, ein in alle Tiefen reichender Irrtum vor, der sich von Anfang an durch die ganze Geschichte des Christentums hindurchzieht. Gewiß hat der Heiland kein Bekenntnis und keine Lehre in dem Sinne hinterlassen, den alle Theologie und alle Kirchen diesen Worten beilegen — das bestreite ich keineswegs; doch hat er uns ein Bekenntnis und eine Religionslehre hinterlassen, zu deren Wesen es gehört, in keine theologische Kirchenlehre hineingezwängt werden zu können; und ich meine, es wäre an der Zeit, auf dieses Bekenntnis und auf diese Lehre zu hören. Tausende, die sich nach Religion sehnen, empfinden die Unmöglichkeit, die Lehren und die dogmatischen Forderungen unserer verschiedenen Kirchen in einen harmonischen Zusammenhang mit ihren übrigen Begriffen, Anschauungen und Ahnungen zu bringen; von allen Seiten hört man den Ruf nach einer abermaligen Reformation, oder gar nach einer neuen Religion; Männer von größerer Besonnenheit erkennen die Unmöglichkeit einer entsprechenden Umbildung der Kirchen, sowie das Totgeborensein jeder angeblich neuen Religionsbildung. Was beides unmöglich macht, ist, daß Jesus von Nazareth, der Mittler zwischen Gott und Mensch, uns schon vor zweitausend Jahren die vollkommene Religion gebracht hat: eine Religion der reinen Glaubenskraft, und weil rein, darum undogmatisch und antidogmatisch, eine Religion, welche Gott durch das einzige Wort „Vater“ unserem ehrfürchtigen und liebebedürftigen Gemüte nahebringt, eine Religion des gegenwärtigen „Gottesreiches“ — nicht eines unermeßlich fernen, durch ungeheuerlich klaffende Schreckenszeiten von uns Armen geschiedenen: „Wahrlich, ich sage Dir, heute wirst Du mit mir im Paradiese sein!“

Der Betrachtung dieser Glaubenslehre des Heilandes gehören die folgenden Abschnitte.



Wiederholt gestehen die Evangelisten, die Jünger hätten die Lehren ihres Meisters nicht verstanden; erst „als Jesus verherrlicht ward, da erinnerten sie sich“, so erzählt Johannes (12, 16), und glaubten nunmehr verstanden zu haben. Man muß auch voll Bewunderung zugeben, daß die Jünger sofort die Hauptsache ergriffen und festhielten — nämlich Jesum selber als den Vermittler göttlicher Gnade und allen Segens: damit entsprachen sie genau dem Gebot der Stunde, und indem sie das Andenken des Heilandes, wie er unter ihnen gewandelt und geredet hatte, sowie namentlich den unerschütterlichen Glauben an ihn in den Mittelpunkt ihrer Religion rückten, gewannen sie nicht allein eine unüberwindliche Kraft der Wahrheit für ihr eigenes Religionsgebäude, sondern sie retteten hiermit auch das, was sie nicht verstanden und darum auch in ihren Glauben nicht aufnahmen, hinüber, künftigen Geschlechtern zum Heil. Dieses Werk setzten die folgenden Jahrhunderte fort und bauten, in Anlehnung an das Denken ihrer Zeit, einen neuen Mythos, eine neue Mystik und eine neue Magie allmählich auf — doch alles durch die Gegenwart des Heilandes und Dank der frühzeitigen Festhaltung der wesentlichen Züge seiner Erdengestalt — eine Religionsbildung, über jeden Vergleich mit allen anderen erhaben. Zunächst blieben allerdings die Evangelien mancher frommen Willkür unterworfen; doch bald schob die Kirche — durch einen wunderbaren Instinkt geleitet — sich selbst den Riegel vor, indem sie diese Schriften heilig sprach und dadurch vor weiteren Umgestaltungen schützte. Es hieße sehr kurzsichtig urteilen, wollte man die Männer nicht verehren, die unter Anspannung aller Seelenkräfte, von reinsten Beweggründen getrieben und den höchsten Idealen zustrebend, dieses große Werk — der Menschheit zum Heil — vollbrachten. Ich bekenne auch in aller Demut, daß ich ihr Werk, so durchflochten es mit menschlichen, zeitlich bedingten Zutaten sein mag und sein muß, dennoch im großen und ganzen für den Ausdruck göttlicher Wahrheit halte — wenn auch bildlich gefaßt, wie das dem menschlichen Verstande nicht anders möglich ist.

Auf manche der in dem letzten Absatz berührten Fragen kommen wir in den folgenden Kapiteln zurück; im Augenblick genügt es, das Eine festzustellen: das Bekenntnis und die Religionslehre des Heilandes blieben im Evangelium verborgen: die Kirchenlehre weiß nichts von ihnen.

Jesus hatte fast immer statt Gott „Vater“ gesagt, ihn als das uns aus dem ersten Kapitel bekannte „höchste gute Wesen“ anredend. Das Gebet, das er seinen Jüngern lehrt, lautet in der echten Fassung: „Vater! Dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme. Unser nötiges Brot gib uns täglich. Und vergieb uns unsere Schulden, denn auch wir vergeben jedem unserer Schuldner. Und führe uns nicht in Versuchung.“ Nie mehr vernehmen wir nach des Heilandes Tode diesen Ton. Das Wort „Vater“ kommt überhaupt nur noch in der Verbindung Gott-Vater (im Unterschied zum Gott-Sohn) vor, oder an Stellen, wo von seiner „thronenden Majestät“, oder von dem „Mysterium des Vaters“ und dergleichen die Rede ist. Der Vater, von dem der Heiland gesprochen hatte „mein Vater, euer Vater; mein Gott, euer Gott“ (*Joh.* 20, 17), war vor dem Glanze der kosmischen Dreieinigkeit aus dem Bewußtsein entschwunden. In noch größere Ferne entschwunden war das „Reich Gottes“. Der Heiland gebraucht diesen Ausdruck, da offenbar die Vorstellung des Reiches Gottes ihm beständig gegenwärtig ist, so häufig, daß wir ohne Frage berechtigt sind, seine Lehre die Religion des Reiches Gottes zu nennen. Nach seinem Entschwinden aus unserer Mitte begegnen wir diesem Ausdruck selten und immer seltener: ein einziges Mal im gehaltvollen Sinne in der *Apostelgeschichte* und drei- oder viermal bei Paulus, aber nur nebenbei und ohne eine Spur von dem Gehalt, der diesem Worte bei Jesus stets eine so besondere Eindringlichkeit verleiht. Werden aber diese zwei Gedankengestalten — der „Vater“ und das „Reich des Vaters“ — aus ihrer Stellung im Mittelpunkt verrückt oder gar uns ganz entrückt, so geraten alle übrigen Lehren des Heilandes in einen schiefen Augenwinkel.



In dem ganzen Evangelium gibt es nur eine Stelle — eine einzige, und zwar bei nur einem der vier Evangelisten —, geeignet, jeden Leser über die „Vater-Lehre“ Jesu irrezuführen, und zwar eine Stelle, an die wir so oft erinnert werden — so z. B. gleich am Anfang jedes Taufaktes —, daß sie gewiß in den Hirnen der meisten Laien im Vordergrund steht: ich meine *Matthäus*, Kap. 28, Vers 19 fg. Dieser Vers lautet: „Gehet hin und werbet alle Völker durch die Taufe auf

den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich Euch aufgetragen habe": so soll die letzte Weisung des Auferstandenen an seine Jünger gelautet haben. Hiernach würde die Lehre von dem dreieinigen Gott aus dem Munde des Heilandes stammen. In diesem Falle jedoch sind wir zum Glück in der Lage, mit aller Bestimmtheit nachweisen zu können, daß es sich um ein spätes Einschiebsel handelt, also um einen „frommen Betrug" *(pia fraus)*. Erstens wäre es mehr als merkwürdig, wenn der Heiland im allerletzten Augenblick und ohne jede Erläuterung seinen Jüngern eine neue Lehre vorgetragen hätte. Zweitens wäre es unbegreiflich, daß eine so entscheidende Lehre weder bei einem der anderen Evangelisten noch in irgendeiner der übrigen Schriften des *Neuen Testamentes* einen Widerhall findet — denn die einzige andere Stelle im gesamten *Neuen Testament*, welche die Dreieinigkeit erwähnt, Vers 7 des 5. Kapitels der *ersten Epistel des Johannes*, ist eine so späte und flagrante Fälschung, daß selbst noch unter Leo XIII. eine von ihm ernannte Gelehrtenkommission die Unechtheit bestätigen mußte; von vierhundert bekannten griechischen Handschriften, die vom 4. bis zum 14. Jahrhundert reichen, enthält keine einzige die betreffenden Worte, auch den ältesten Exemplaren der *Vulgata* des Hieronymus sind sie fremd. Drittens: wir besitzen in den neutestamentlichen Schriften, und auch außerhalb ihrer, zahlreiche Zeugnisse über den Taufakt bei den frühen Christen und wissen, daß unter ihnen ausnahmslos „auf den Namen Christi" oder „auf den Namen des Herrn" getauft wurde. So sagt z. B. Petrus in seiner ersten großen Predigt (*Apostelgeschichte* 2, 38): „Lasse sich ein Jeder von euch taufen auf den Namen Jesu Christi", und dem bekehrten römischen Hauptmann Cornelius und seiner Familie befiehlt er, „sich auf den Namen Jesu Christi taufen zu lassen" (*Apostelgeschichte* 10, 48). Diese Beispiele lassen sich vermehren, wogegen kein einziges namhaft gemacht werden kann, bei welchem die Taufe „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" vollzogen worden wäre; erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts scheint die trinitarische Formel aufgekommen zu sein, und zwar, wie Cheyne glaubt, aus Afrika eingeführt (siehe *Bible problems*). Viertens: wir wissen durch Johannes, daß der Heiland selber nicht zu taufen pflegte (4, 2), und von Paulus besitzen wir das Wort: „Christus hat mich nicht aus-

gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden“ (*1. Kor.* 1, 17), woraus wir mit Gewißheit entnehmen, daß den Aposteln ein Taufbefehl aus dem Munde Jesu unbekannt war. Fünftens: der bekannte früheste Geschichtsschreiber der Kirche, Eusebius, Bischof von Caesarea (um die Mitte des vierten Jahrhunderts tätig), Zeitgenosse und Schützling Konstantin's des Großen, erwähnt in seinen Schriften gerade diese Stelle des *Matthäus-Evangeliums* mehr als ein dutzendmal, nie aber (wenigstens in keiner Schrift, die vor dem Konzil von Nicäa entstand) in der uns geläufigen Fassung, sondern mit folgendem Wortlaut: „Gehet hin und werbet alle Völker in meinem Namen und lehret sie usw.“ Eusebius also las an dieser Stelle (und er hatte von seinem Vorgänger Pamphilus eine besonders reiche Sammlung Handschriften geerbt) weder einen Taufbefehl überhaupt noch die Verkündigung einer Dreieinigkeitslehre (siehe Conybeare: *History of New Testament Criticism,* Kap. 5, und Wellhausen: *Das Evangelium Matthaei,* S. 152).

Es erweist sich somit dieser Vers als unzweifelhaft unecht; wir wollen uns durch ihn nicht irre machen lassen.



Des Heilandes Gotteslehre — d. h. also die Lehre vom Vater — setzt sich aus zwei Elementen zusammen: kindlicher Einfalt und unergründlichem Tiefsinn. Das eine Element bedingt das andere: denn wer Gottes Wesen zu tief auffaßt, als daß er Mythos mit Wirklichkeit verwechsele, und zu wenig materialistisch, als daß er an der Vorstellung eines „Machers des Alls“ Genüge finde, dem bleibt nichts übrig, als entweder mit dem indischen Weisen (S. 28) zu schweigen, oder aber aus kindlich reinem Gemüte wie von einem Traumgesichte zu reden; dieses Reden aber kann jedenfalls nur aus jenem Schweigen geboren werden. Wir haben schon im ersten Kapitel gesehen, daß über Gott nichts ausgesagt werden kann, was vor dem Verstande logisch-zwingende Geltung und Sinn besäße, weil — schon dem Begriffe nach — Gott der Welt der Erscheinung nicht angehört und somit alles, was von ihm und über ihn ausgesagt wird, nur uneigentlich zu verstehen ist. Ich erinnere an das Wort Luther's: „Ja, wer weiß was ist, das Gott heißt? Es ist über Leib, über Geist, über alles, was man sagen, hören und denken kann.“

Äußerst bezeichnend ist es darum, daß der Heiland niemals eine lehrhafte Auseinandersetzung über das Wesen Gottes unternimmt, daß er vielmehr uns durch hundert scheinbar leicht hingeworfene Bemerkungen nach und nach in sein eigenes Verhältnis zu „seinem und unserem Vater" einweiht, um daraus einen Jeden erraten oder allmählich nachempfinden oder ahnen oder wie durch plötzliche Offenbarung begreifen zu lassen, was und wer dieser Vater ist, „um dessentwillen er lebt" (*Joh.* 6, 57), und dessen nie weichende Gegenwart ihn aus allen Sorgen des irdischen Daseins derartig vollkommen befreit, daß er schon innerhalb dieser Zeitlichkeit das außerzeitliche „Reich Gottes" als seine wahre Heimat bewohnt. Über einen also aufgefaßten Gott kann es keinen Zwangsglaubenssatz (Dogma) geben: er wird erlebt, oder er wird nicht erlebt; reden, lehren, in Kirchenkonzilien hin und her über ihn streiten — das alles ist ausgeschlossen. Wer diesen Gott unseres Heilandes — den Vater — erleben will, muß auf des Heilandes Stimme lauschen: kein anderer vermag hier zu vermitteln.

Darf sich auch keiner dessen vermessen, es wird doch nicht verwehrt sein, den noch Ungeübten zum Aufmerken hinzuleiten, indem man einige Hauptpunkte hervorhebt.

Auffallend ist z. B. der entschiedene Ton, in welchem Jesus selber seine Gleichstellung mit dem Vater wiederholt deutlich von sich weist; für die Echtheit solcher Stellen zeugt die Tatsache, daß sie der Kirche bald peinlich auffielen und wir in den Evangelien selber schon Versuchen, sie umzumodeln oder auszumerzen, begegnen. Die auffallendste dieser Stellen lautet: „und da er hinauskam auf die Straße, lief einer herzu und fiel vor ihm auf die Knie, und befragte ihn: Guter Meister, was soll ich tun, um ewiges Leben zu ererben? Jesus aber sagte zu ihm: Was nennst Du mich gut? Niemand ist gut, außer dem einen Gott" (*Mark.* 10, 17, 18). Dieses Wort bringt Lukas in genau der gleichen Fassung (18, 19) und, was sehr wichtig ist, Justin Martyr — etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts — führt es an (*Apol.* I, 16, 7). Kein Mensch war fähig, ein solches Wort, welches den Vorstellungen der werdenden Kirche widersprach, zu erfinden; die kirchliche Bearbeitung des *Matthäus-Evangeliums* wandelte es dann später um in die verlegene Fassung: „Meister, was soll ich Gutes tun . . .?", worauf die Antwort erfolgt:

„Was fragst Du mich über das, was gut ist? Einer ist der Gute" (19, 16 fg.). Ein zweites hierher gehöriges Wort vernahmen wir schon vorhin (S. 102), wo der Heiland, befragt um den Zeitpunkt des Weltendes, erwidert, er wisse es nicht, das wisse „allein der Vater": auch dieses Wort hat die Kirche das Mögliche getan, zu verwischen oder zu streichen; zum Glück hat es der Markustext uns rein erhalten. Wer genau darauf achtet, wird an vielen Stellen Ähnliches bemerken, doch ich übergehe sie, nicht bloß um nicht zu ermüden, sondern weil Matthäus, Markus und Lukas alle drei ein Wort bringen, welches die Unterscheidung zwischen dem Heiland und dem Vater bis in die innersten Regungen des Willens durchführt: ich meine das Gebet auf dem Ölberg, das mit den Worten schließt: „Doch nicht mein Wille, sondern Dein Wille geschehe!" Deutlicher kann nicht zwischen Persönlichkeit und Persönlichkeit unterschieden werden.

Einen zweiten Hauptpunkt in Jesu Gotteslehre haben wir darin zu erblicken, daß er das Bild der Sohnschaft nicht für sich allein beansprucht, vielmehr immer von neuem auf alle Menschen anwendet, die an den Vater glauben: wer Gott als Vater empfindet, kann nicht anders denn sich als Sohn erkennen. „Niemand auf der Erde sollt ihr euren Vater nennen; denn Einer ist euer Vater, der himmlische" (*Matth.* 23, 9). Diese Vorstellung eines Verhältnisses des Menschen zu Gott als das des Kindes zu seinem Vater war durch den Heiland unter seinen Jüngern so fest eingebürgert, daß sie, als die neue Gotteslehre der jungen Kirche aufkam, weiterlebte und noch Paulus schreiben kann: „Denn die durch Gottes Geist getrieben werden, das sind Gottes Söhne" (*Röm.* 8, 14). Wichtiger aber als alles andere ist die Zeugenschaft des Johannes, der zwar spät schreibt, jedoch gerade in diesen Fragen seinen Meister inniger gekannt und besser verstanden hatte als irgend ein anderer Mensch, und er ist es, der uns die ewig denkwürdigen Worte überliefert: „Ich steige auf zu meinem und eurem Vater, zu meinem und eurem Gott" (*Joh.* 20, 17).

Kaum minder bemerkenswert — namentlich dem noch heute allgemein herrschenden Vorurteile gegenüber — ist ein dritter Punkt in der Gotteslehre des Heilandes: die Tatsache nämlich, daß der Gott, den er als „Vater" bezeichnet, niemals mit dem Judengott verwech-

selt wird, ebensowenig wie Jahve's auserwähltes Volk der Juden von ihm bevorzugt erscheint.

Ungern unterbreche ich unsere Betrachtung über die Religion des Reiches Gottes, doch ist es unbedingt notwendig — gerade um die Lehre des Heilandes zu verstehen — sein Verhältnis zum jüdischen Glauben zu kennen und richtig zu beurteilen. Man gestatte darum eine kurze Abschweifung über diesen Gegenstand.



Zunächst muß der Ton auffallen, in welchem der Heiland über die Juden zu reden pflegt. Einmal über das andere werden sie von ihm mit vernichtender Ironie abgeführt. Bei Gelegenheit der Begegnung mit dem römischen Hauptmann spricht Jesus: „Wahrlich, ich sage euch, bei niemand in Israel habe ich solchen Glauben gefunden ..... und sie werden kommen von Morgen und Abend und Mitternacht und Mittag und werden zu Tische sitzen im Reiche Gottes ... die Söhne des Reiches aber (d. i. die Juden) werden hinausgeworfen werden in die Finsternis draußen ....“ (*Matth.* 8, 10 fg., *Luk.* 13, 29). Noch bestimmter heißt es an anderer Stelle: „Das Reich Gottes wird von Euch genommen und einem Volke gegeben werden, welches Früchte bringt“ (*Matth.* 21, 43). Tiefen Eindruck macht ein Ausdruck, der in den meisten Handschriften — wohl wegen seiner erschreckenden Wahrhaftigkeit — um ein Weniges abgemildert wurde, den aber der Syrsin, der Kodex Bezae und andere gute Handschriften uns unverändert übermittelt haben: da lesen wir *Markus* 3, 5, der Heiland sei „über die Erstorbenheit *(nekrosis)* der Herzen der Juden betrübt — oder (nach einigen Quellen) erzürnt“. Vielleicht hat kein Gegner der Juden jemals ein so bitteres Urteil gefällt: erstorbene Herzen! Und noch ein entscheidendes Wort besitzen wir, durch welches er die Juden von seiner Botschaft ausschließt, indem er zu ihnen spricht: „Wenn ich Wahrheit rede, warum glaubt Ihr mir nicht? Der aus Gott ist, hört die Worte Gottes. Darum hört Ihr es nicht, weil Ihr nicht aus Gott seid“ (*Joh.* 8, 46 fg.).

Bei der falschen Stellung unserer Kirchen zum Judentum pflegt unsere Geistlichkeit derartige Worte entweder zu verschweigen, oder sie eilt möglichst leichten Fußes darüber hinweg; man kennt Kant's

Spott über die Beschaffenheit unseres Religionsunterrichts: „Man sollte glauben, ein jeder Christ müßte ein Jude sein“ (*Rel.*, S. 252). Und so wird uns denn von unseren Theologen bei jeder Gelegenheit der kleine Satzteil vorgehalten, der auf unerklärlichen Schleichwegen in das Gespräch mit der Samariterin eingeschmuggelt worden ist: „weil das Heil von den Juden ist“ (*Joh.* 4, 22) — Worte, die Kreyenbühl mit Recht bezeichnet hat, „als eine der abgeschmacktesten und unmöglichsten Glossen, die jemals einen echten Text nicht nur entstellt, sondern in sein gerades Gegenteil verkehrt haben“ (nach Merx). Der selbe Mann, der den Heiland zu den Juden die Worte sprechen läßt: „Ihr seid nicht aus Gott“, sollte ihm ein anderes Mal den Ausspruch zuschreiben: „das Heil kommt von den Juden“! Und gar in dem Zusammenhang dieses Gespräches mit der Samariterin, dessen Inhalt in der Verkündigung besteht, der „Vater“ werde nicht mehr in Jerusalem angebetet, vielmehr sei Gott — im Gegensatz zu Jahve — „Geist“, und „er verlange solche Anbeter, die in Geist und Wahrheit anbeten“, — ein Gespräch, das den jüdischen Messias-Begriff über den Haufen wirft und mit der Erklärung endet, Jesus sei „der Heiland der Welt“ *(soter tou Kosmou)*! In seiner *Offenbarung* nennt Johannes die Juden „eine Synagoge des Satans“ (2, 9): man glaubt ein Mitglied dieser Synagoge zu erblicken, wie es in einen der befreiendsten Texte des Evangeliums solche, den ganzen Zusammenhang fälschende Lüge hineinschwärzt. Für des Heilandes eigene Stimmung den „Prophetenmördern“ gegenüber (*Matth.* 23, 32) zeugen — abgesehen von den vielen eigenen Aussprüchen — die harten Worte des Paulus, dessen Herz doch immer wieder für die jüdischen Stammesgenossen schlägt, so daß, wenn er sie verurteilt, wir einen Erfolg der Belehrung durch Jesum zu sehen haben; er sagt nun von den Juden: „Sie gefallen nicht Gott und sind allen Menschen zuwider“ (*1. Thess.* 2, 15) und an anderer Stelle — wo er die Tätigkeit angeblich bekehrter Juden innerhalb der christlichen Gemeinde im Sinne hat — ruft er die Warnung aus, wert, durch alle Jahrhunderte hindurch gehört zu werden: „Habt acht auf die Hunde, auf die bösen Arbeiter, habt acht auf die Zerschneidung!“ (*Phil.* 3, 2).

Aus diesem Verhältnis Jesu zu den Juden findet man sich von vorneherein geneigt, eine nicht sehr tiefgehende und bindende Beziehung zu ihrem Glaubensgebäude vorauszusetzen; und zwar mit

Recht; denn die allgemein verbreitete Vorstellung, unser Heiland sei ein frommer Jude gewesen, gehört zu den *fables convenues* unserer Theologen. Besäßen wir keine weiteren Beweise, die e i n e Erwägung würde schon zu unserer Aufklärung genügen: wie sollte Derjenige, dessen ganzes Wesen lauter Religion war, Genüge bei einem Glauben gefunden haben, der sich durch ein Mindestmaß an „Religion" unter allen auszeichnet. Moses Mendelssohn — der kundige Jude — schreibt in seiner *„Rettung der Juden"*, erschienen 1782: „Das Judentum ist nicht geoffenbarte Religion, sondern geoffenbarte Gesetzgebung"; und Immanuel Kant — der Gerechte — belehrt uns: „Das Judentum, als ein solches, enthält, in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben"; Worte, die durch folgende Erläuterung ergänzt werden: „Das Judentum ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamm gehörten, sich zu einem gemeinsamen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten... Daß der Name von Gott verehrt wird, macht diese Staatsverfassung nicht zu einer Religionsverfassung" (*Religion* S. 186 fg.). Im besonderen über Jahve und die zehn Gebote heißt es dann an der selben Stelle weiter: „Ein Gott, der bloß die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nötig haben."

Es wäre überflüssig, hier viele Worte zu verschwenden, wenn nicht die Menschen so unentreißbar fest in ihren Vorurteilen wurzelten, auch wo solche gegen alle Vernunft und alle Augenscheinlichkeit verstoßen. So wird denn hier immer wieder die eine einzige Stelle, *Matthäus* 5, 17—20, vorgeführt als zwingender Beweis für des Heilandes treu jüdische Gesinnung, da er hiernach gesagt hätte, „er sei nicht gekommen, das jüdische Gesetz aufzulösen", vielmehr „solle auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis der Himmel und die Erde vergehen". Dieses Wort sollen wir für echt und eindeutig halten, ohnerachtet es nicht allein allen Lehren des Heilandes widerspricht, sondern auch von dem unmittelbar darauf folgenden Text sofort aufgehoben wird. Darüber gleich mehr; vorangeschickt sei aber die Bemerkung, daß hier ein verwickelter Fall vorliegt: es handelt sich nicht bloß um kirchliche Textänderun-

gen, sondern auch im echten Text um spezifisch jüdische Begriffe, welche nur durch Erläuterung aus den Zeitverhältnissen einen Sinn erhalten, und zwar einen Sinn, der die Bedeutung, die wir Heutigen herauslesen, in ihr Gegenteil verkehrt. Manche Theologen halten die Verse 18 und 19 für Einschiebsel und lesen demgemäß: „Denket nicht, daß ich gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage Euch, wenn es mit Eurer Gerechtigkeit nicht mehr ist als bei den Schriftgelehrten und Pharisäern, so werdet Ihr mit nichten in das Reich der Himmel kommen" (so z. B. Erzdekan W. C. Allen in seinem vortrefflichen *Kommentar zum Matthäus-Evangelium*). Diese Lösung ist eine sehr einfache, und wenn sie einem hohen kirchlichen Würdenträger genügt, so darf der Laie sich dabei beruhigen; doch gestehe ich, daß die eingehende Untersuchung, die Adalbert Merx in seinem großen Werke über *Die vier kanonischen Evangelien* dieser Stelle widmet und die zu einem anderen Urteil führt, mich mehr überzeugt: Merx hält die Verse 18 und 19 (in ihrer ältesten vorauszusetzenden Fassung) für echt, aber von altersher für mißverstanden, weil die Kenntnis der jüdischen Verhältnisse den früheren Christen bald mangelte. Ernster Suchende verweise ich auf diese Abhandlung, deren Gelehrsamkeit und Ausführlichkeit um ein Vieles die Ansprüche übersteigen, die ich an meine Leser stellen darf. Einen einzigen Absatz teile ich mit:

„Das waren die Zustände, die in den Kreisen der Schriftgelehrten und Gesetzeslehrer bald nach Jesus wirklich walteten, und wenn er, den alle Rabbi nennen, öffentlich wirkte, so war das, was das Volk erwartete, nichts anderes als praktische Gesetzeserklärung, Lösen und Binden im jüdischen Sinne, und gerade das weist er Matth. 5, 17 von sich. Diese Tätigkeit ist eine untergeordnete, deren Notwendigkeit gleichzeitig mit dem Anfange des Himmelreiches, das Jesus bringt, schwindet, die aber bestehen wird — nicht muß —, solange das Reich Jesu nicht da ist. Darum sagt er, daß von dem Gesetz kein Jota schwindet, ‚bis Alles wird', dann aber schwindet es und ein höheres tritt an seine Stelle, dessen Prinzipien er im Folgenden entwickelt hat. Nun sieht man, wie vollkommen schief die Glosse ist, daß dies Gesetz dauern soll, bis Himmel und Erde vergehen; und wie christliche Ausleger diesen

Text immer wieder verteidigen können, ohne zu merken, in welche Selbstwidersprüche sie geraten, das wäre unbegreiflich, wenn man nicht wüßte, daß die üble Gewohnheit auch mit der besten Logik nicht wegzuschaffen ist."

Ohne uns nun weiter auf strittige Textfragen einzulassen, achten wir nur auf den unbestrittenen Vers 17, in welchem der Heiland sagt, er sei „nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen": dieses Erfüllen (griechisch *plerosai,* lateinisch *adimplere)* bietet ein hervorragendes Beispiel jener ernst lächelnden Ironie, auf die uns Burkitt vorhin aufmerksam machte; denn, wie das unmittelbar Folgende zeigt, erfüllt der Heiland das jüdische Gesetz, indem er ihm widerspricht und es abschafft. „Ihr habt gehört, es ist den Alten gesagt, du sollst nicht töten; wer aber tötet, soll dem Gerichte (und das heißt dem Tode) verfallen sein. Ich aber sage euch, Jeder, der seinem Bruder grundlos zürnt, soll dem Gerichte verfallen sein[1]). . . . Ihr habt gehört, es ist gesagt, du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch, Jeder, der nach einem Weibe sieht in Lüsternheit, hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen." Auf diese Weise wird ein Gebot nach dem anderen aus einer äußeren Verhaltungsmaßregel zu einer inneren Herzenstriebfeder umgewandelt; dabei bleibt es aber nicht: manche werden in ihr Gegenteil verkehrt, so z. B. das „Aug um Auge" und das Gebot „Du sollst deinen Feind hassen" — wofür Jesus lehrt: „liebet eure Feinde!" Ja, die wichtigsten jüdischen Gesetze — die Heiligung des Sabbaths und die Speiseverordnungen — werden ohne weiteres aufgehoben. „Der Sabbath ist um des Menschen willen da, und nicht der Mensch um des Sabbaths willen" (*Mark.* 2, 27) — ein Ausspruch, zu welchem eine der besten und ältesten graeco-lateinischen Handschriften als entscheidend wichtige Ergänzung Worte bringt, die der Heiland an einen Mann richtet, den er am Sabbath auf dem Felde arbeitend antrifft: „Mensch, wenn du weißt, was du tust, bist du selig, wenn du es nicht weißt, bist du ein Übertreter des Gesetzes und verflucht!" Deutlicher kann die Verneinung eines früheren Lebensgesetzes und die Einführung einer völlig neuen Weltanschauung nicht ausgesprochen werden. Im selben Sinne befreiend wirkt die Abschaffung der Speisegesetze: „Und er rief die Menge herbei und sagte zu ihnen: höret zu und fasset es!

[1]) Das Wort „grundlos" bringt der älteste Text.

Nicht das, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern das, was aus dem Munde ausgeht, das verunreinigt den Menschen“ (*Matth.* 15, 10 fg.) — wozu noch die Erläuterung kommt: was zum Mund eingeht, kommt in den Bauch; was aber aus dem Munde hervorgeht, das kommt aus dem Herzen, und das verunreinigt den Menschen. — Alles dieses bedeutet einen unmittelbaren Gegensatz zu der „Religion“ der Juden, nämlich zu ihrem Gesetz, das sie als gottgegeben betrachten; es hebt das Gesetz auf.

Nicht minder deutlich zeigt sich die Ablehnung des Judentums in dem wiederholten, erbarmungslos scharfen Auftreten des Heilandes gegen die Pharisäer und die Schriftgelehrten; niemals fällt über sie, aus diesem sonst nachsichtigen Munde, ein versöhnliches Wort. Sie werden „Schlangen“ und „Otterngezücht“ genannt. „Weh' euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr gleich seid wie die übertünchten Gräber, welche auswendig hübsch erscheinen, aber inwendig sind sie voller Totenbeine und alles Unflats!“ (*Matth.* 23, 25). Nun wissen wir aber genau, daß die Pharisäer an und für sich keine schlechten Menschen waren, vielmehr in religiöser Beziehung die besten unter den Juden, insoferne sie ihren Glauben ernst nahmen; diese Partei entsprach etwa den kirchlich Rechtgläubigen unter uns, und Schriftgelehrte hießen die genauen Kenner des Gesetzes, sind also mit unseren fachmännischen Theologen zu vergleichen. Emil Schürer, in allen Ländern geschätzt als der erste Kenner der betreffenden Verhältnisse, schreibt: „Diese Partei ist das eigentliche Kernvolk, das sich von der übrigen Masse nur durch größere Strenge und Konsequenz unterscheidet“; und an anderer Stelle sagt er: „Der Pharisäismus ist der legitime und klassische Repräsentant des nachexilischen Judentums überhaupt. Er hat nur mit rücksichtsloser Energie die Konsequenzen aus dessen Prinzipien gezogen. Nur diejenigen sind das wahre Israel, welche das Gesetz aufs pünktlichste beobachten. Da dies im vollen Sinne nur die Pharisäer tun, so sind nur sie das eigentliche Israel“ (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 4. Aufl. 2, 456 und 472). Wie man also sieht, wenn Jesus den Pharisäismus mit Entrüstung von sich weist und seine Anhänger als „reißende Wölfe in Schafskleidern“ brandmarkt, so weist er damit „das eigentliche Israel“ von sich. Nicht kann er die harmlosen Einzelnen im Sinne haben, viel-

mehr verabscheut er das ganze jüdische Glaubenssystem, das er als eine Pflanze bezeichnet, „die der himmlische Vater nicht gepflanzt hat" und die darum „ausgereutet werden soll" (*Matth.* 15, 13). Unter keiner anderen Annahme kann seine überaus scharfe Verurteilung der damaligen Bekehrungstätigkeit der Juden begriffen werden. Höhnend und geißelnd ruft er aus: „Ihr durchstreifet Meer und Festland, um einen einzigen Proselyten zu machen; und wird er es, so macht ihr aus ihm einen Sohn der Hölle, zweimal so arg als ihr" (*Matth.* 23, 15). Man darf behaupten, die jüdische Auffassung Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu seinem Gotte — wie sie im Pharisäismus ihren reinsten Ausdruck gewinnt — bildet in allem den genauen Gegensatz und Gegenpol zu dem, was der Heiland lehrt. Wie Kant uns vorhin aufmerksam machte, und wie man von jedem zuständigen Gelehrten erfahren kann, ist das sogenannte jüdische Gesetz eine Sammlung von rein formalen, äußerlichen, mechanischen und haarsträubend willkürlichen Geboten, ohne einen Funken seelischen Lebens, also ohne alle eigentliche Religion. Wer keinem der Gebote zuwider handelte, hieß ein Gerechter — mochte er ein noch so schlechter Mensch sein; nach der inneren Herzensregung wird gar nicht gefragt, sondern lediglich danach, ob eine Vorschrift übertreten wird oder nicht — wer dagegen die geringfügigste und unsinnigste Vorschrift außer acht läßt, ist ein Sünder. Wellhausen — einer der zuverlässigsten Fachgelehrten unserer Zeit — urteilt über die frommen Juden: „Sie wollen nicht Gutes tun, sondern sich vor Sünde hüten; ihre Beobachtung konventioneller Satzungen kommt niemand zugut und erfreut weder Götter noch Menschen" (*Isr. jüd. Geschichte,* 3. A., 376).

Und nun frage ich, was hat das für einen Sinn, wenn man von Jesus von Nazareth als von einem getreuen gläubigen Juden redet, von ihm, der in allem und jedem das genaue Gegenteil lehrt, dem die Herzensgesinnung alles ist, der Gott nicht als Gesetzgeber fürchtet, sondern als Vater liebt, und das Gottesreich nicht (wie die Juden) als künftige Allherrschaft des jüdischen Volkes auf Erden erwartet, vielmehr es drinnen im Herzen guter Menschen findet? Ich halte diese allgemein verbreitete Behauptung nicht allein für falsch, sondern für leichtfertig und für derartig irreführend, daß sie das Verständnis der Religion des Heilandes unmöglich macht.

Von Geburt war Jesus Galiläer und als solcher von Hause aus im jüdischen Glauben aufgewachsen; sein Gegensatz zum Judentum führte ihn ans Kreuz!

*

Von dem jüdischen Alp befreit, kehren wir zu des Heilandes Lehre vom Vater und dessen Reich zurück und rufen mit Paulus aus: „Freuet euch im Herrn allezeit; noch einmal sage ich es, freuet euch: der Herr ist nahe!" (*Phil.* 4, 4 fg.).

Die Methode des *„neti, neti!"* — er ist nicht so, und er ist nicht so — die wir schon im ersten Kapitel kennen lernten, darf nicht unterschätzt werden; indem wir sie verfolgten, gewannen wir nunmehr entscheidende Ergebnisse: der Gott, von dem Jesus spricht, ist nicht der historische Jahve, der Gott, der sich ein Räubervölkchen in der Wüste auswählt, der „Herr der Heerscharen" (für den unsere Geistlichen eine nie versiegende Vorliebe an den Tag legen), er ist aber auch nicht der dreieinige Gott unseres Glaubensbekenntnisses, — kein Wort des Heilandes deutet hierauf: wir hörten ihn wiederholt seine Gleichstellung mit Gott ablehnen — (S. 108 fg.) und andrerseits allen gläubigen Menschen die Sohnschaft zusprechen (S. 109). Ich beabsichtige hiermit keineswegs die Glaubenssätze der Kirchengründer zu bekämpfen und verweise vielmehr auf das ahnungsvolle Wort des Paulus: „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich selber versöhnte" (2. *Kor.* 5, 19) — was die *Vulgata* ein wenig abweichend wiedergibt: *deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi.* In dem Zusammenhang dieses Kapitels habe ich jedoch lediglich dasjenige im Sinne, was der Heiland selber, nach dem Zeugnis der Evangelien, uns über Gott lehrt, und da muß ich als unbestreitbare Tatsache feststellen, daß er alles andere abweist und als bejahenden Inhalt dieses Begriffes uns einzig und allein die Vorstellung des Väterlichen schenkt — eine Vorstellung, die er nicht müde wird zu wiederholen und so mannigfaltig, so zart, so reich auszugestalten, daß sie die ganze sichtbare und unsichtbare Welt auszufüllen scheint und wir, solange der Heiland redet, nichts vermissen und nichts mehr zu verlangen wüßten; solange stehen eben unsere Herzen unter einem Zauber, der ihnen jene Kindlichkeit verleiht, welche Jesus von seinen Hörern fordert (*Matth.* 18, 3); später jedoch erheben Verstand und

Vernunft ihre ununterdrückbaren Forderungen, und die schlichte Vorstellung des „Vaters“ genügt diesen Ansprüchen nicht. Da treten denn ein Paulus und in seinem Gefolge hundert Kirchenväter auf und errichten den tausendsäuligen Glaubenstempel der Kirche, innerhalb welchem der willige Mensch sich geborgen fühlt, während manche lebendigere Seele sich wie ein gefangener Vogel an dem dogmatischen Gitter die Flügel wundschlägt: der Vater, von dem der Heiland sprach, sowie dessen Reich, sind den Blicken entschwunden!

Nun trösten uns — wie wir schon oben sahen (S. 102 fg.) — die Theologen mit der Versicherung, Jesus Christus habe überhaupt keine Lehre hinterlassen, und anstatt auf seine Botschaft vom Vater genau hinzuhören, entrücken sie uns unseren Mittler und bescheren uns Glaubensbekenntnisse, welche die Fassungskraft jedes Menschenhirns übersteigen. Ich fürchte fast, wenn Jesus wieder zur Erde käme, er würde sie noch einmal mit den Worten abwehren: „Wehe euch, Schriftgelehrte! die ihr das Reich Gottes zuschließet vor den Menschen; ihr kommet nicht hinein, und die hineinwollen, lasset ihr nicht hineingehen!“ Allen Ernstes wird der Gotteslehre Christi vorgeworfen — oder wenigstens von ihr behauptet —, sie bilde in ihrer kindlichen Einfachheit und bei ihrem Mangel an streng folgerichtigem und systematisch aufbauendem Zusammenhang nichts weiter als eine bilderreiche Anregung für Menschen aus dem Volke. So liegt z. B. vor mir das Buch eines englischen Fachmannes, Professor James Orr, über *The Christian View of God and the World,* in welchem die eigentliche Lehre des Heilandes kurz abgetan wird als „gänzlich bar alles metaphysischen Inhaltes“ und im wesentlichen mit der Gotteslehre des alten Testaments übereinstimmend (S.77 fg.)! In Wirklichkeit ist — wie schon oben bemerkt (S. 107) — des Heilandes Lehre von Gott und dem Gottesreich ebenso unergründlich an Tiefsinn wie göttlich an Einfalt — ja, diese beiden Eigenschaften gehören untrennbar zueinander. Es ist nicht leicht, von anderswoher ein aufklärendes Beispiel für das, was hiermit gesagt werden soll, zu finden; vielleicht aber dürfen wir Immanuel Kant für würdig erachten, in diesem Zusammenhang genannt zu werden: auch bei ihm stimmen Tiefsinn und naive Denkart überein. Mehr als einmal macht er darauf aufmerksam, daß das tiefste Ergebnis seines Nachsinnens — im Gegensatz zu aller anderen Philosophie —

das Eigenartige an sich habe, „so einfältig und natürlich zu sein, daß es dem gemeinsten Menschensinne angemessen ist, sobald dieser nur einmal darauf geführt wird“ (*Reine Vernunft*, 2. Aufl., S. 617): die feinste, besonnenste Zergliederung des Menschengemütes — ein Werk, das auch bloß nachzudenken die meisten abschreckt — trifft wieder genau mit dem sogenannten gesunden Menschenverstand zusammen, nur daß die Überlegung bei Kant auf einer weit höheren Ebene steht, was den unschätzbaren Vorzug mit sich führt, nicht allein der Bewußtheit, der Begründung und der Klarheit, sondern namentlich — infolge dieser Errungenschaften — der unerschütterlichen Sicherheit gegen die, die Vernunft ständig bedrohende Gefahr des Unsinns, des Wahnsinns und des Betrugs. Höchst beachtenswert bleibt auf alle Fälle diese Übereinstimmung zwischen der wahren Einfalt und dem wahrhaftigen Tiefsinn: ist die Einfalt nicht rein, sondern erkünstelt oder sonstwie getrübt, und handelt es sich nicht um tiefste Besinnung, sondern um Scharfsinn und Gelehrsamkeit, so findet die genannte Übereinstimmung nicht statt. Unseren Heiland verstehen wir nicht, solange uns die Einsicht fehlt, daß bei ihm in einem Maße, für das wir sonst kein Beispiel besitzen, Einfalt und Tiefsinn zu einer völligen Einheit verschmelzen.

Daß Jesus, der Gott so häufig nennt, sich fast ausschließlich auf das Bild des V a t e r s beschränkt und höchstens noch auf seine Güte, Barmherzigkeit, Fürsorge usw. leicht hindeutet — Eigenschaften, die ohnehin im Vaterbegriff enthalten sind —, zeugt von dem Tiefsinn und für den Tiefsinn seiner Gotteslehre. Alles, was wir sonst über Gott aussagen, was wir ihm an Vollkommenheiten beilegen, beschränkt ihn in Wirklichkeit und zieht ihn zu uns Menschen herab, indem es ihn in die Grenzmauern unseres Verstandes einschließt. Ich besitze eine Bibel für Prediger mit alphabetisch geordneten Stellennachweisen und finde darin spaltenlange Angaben zu dem Worte „Gott“, der als ewig, unsterblich, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, ruhmreich, majestätisch, groß, heilig, reich, zuhöchst thronend usw. usw. von den Kirchenrednern gerühmt werden soll: mit wenigen Ausnahmen stammen sämtliche Stellen aus dem Alten Testament; was das Neue Testament zu diesem Zwecke Brauchbares enthält, findet sich aber in den Episteln, wogegen die Evangelien nur zwei Stellen liefern: „Gott allein ist gut“, und „so sollt ihr denn

vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (*Matth.* 19, 17 und 5, 48). Kaum, daß der Heiland sich ein einziges Mal die Allegorie „Gottes Finger" erlaubt (*Luk.* 11, 20), und selbst hier kann die Zuverlässigkeit des Berichtes insofern bezweifelt werden, als Matthäus bei genau der gleichen Gelegenheit „Gottes Geist" sagt (12, 28): es wird eben jegliche Materialisierung sorgsam vermieden und damit eine Gottesvorstellung gelehrt, die im unmittelbaren Gegensatz steht sowohl zum geschichtlich greifbaren Gott der Juden — der am Sabbath umringt von Rabbinern in der *Thora* studiert —, wie auch zu der erhaben thronenden mythischen Dreieinigkeit der christlichen Kirche.

Dies muß immer wieder betont werden, weil es von sämtlichen Theologen unbeachtet bleibt und doch grundlegend für das Verständnis dessen ist, was der Heiland „Reich Gottes" nennt, und damit auch für seine Lehren — denn diese haben alle Bezug auf den Vater und sein Reich. Was ein Plato und ein Kant durch lange Jahre ununterbrochener Besinnung, getragen von einer so hohen Begabung, daß sie als „göttlich" bezeichnet wurde, zum Lohn ihrer edlen Bemühungen erreichten, dessen war sich Jesus Christus unmittelbar bewußt, ja, so unmittelbar, daß wir ihn in diesem Bewußtsein leben und weben sehen: es handelt sich um die Erkenntnis, daß es außer und neben diesem unserem Leben in Zeit und Raum mit allem, was unsere Einbildungskraft dazu dichtet an Überzeitlichem und Überräumlichem — an Ewigkeiten, an Himmeln und Höllen, an Werken und Wundern —, daß es außer diesem Leben ein anderes gibt, ein höheres, ein mehr unmittelbares Leben, wo Vergangenheit und Zukunft nicht, durch den Wahn der Zeit auseinandergerissen, sich fliehen, noch hier und dort unterschieden werden. Dieses andere Leben darf nicht als „zukünftiges" bezeichnet werden — etwa im Sinne des von der Kirche versprochenen Paradieses, welches doch bloß eine Fortsetzung unserer sinnlichen Welt auf verklärter Stufe nach dem Tode bedeutet — vielmehr umgibt uns schon heute die Welt der Zeit- und Raumlosigkeit sowie der Losbindung aus den uns angeborenen Begriffsschemen; was uns fehlt, ist einzig die Besinnung darüber, denn wir leben wie in einem Taumel, und wenige Menschen gewinnen sich jemals einen Augenblick wahrhaftiger innerer Ruhe zum Nachdenken über sich selbst und die sie um-

gebende Doppelwelt; und dieses Nachsinnen führt auch zu keinem Ergebnis, wenn es nicht in ernster Geduld gepflegt und von mächtigen Geistern gelenkt wird. Doch findet es sich, daß reine, einfältige Gemüter auf anderem, kürzerem Wege ans gleiche Ziel gelangen — nicht freilich in bezug auf ein bewußtes Erfassen, doch in bezug auf die Bestimmung und die Belebung des Gemütes — und dies war die Richtung, die der Heiland seinen Hörern gegenüber einschlug, und zwar mit dem Erfolg, daß er ausrufen konnte: „Ich danke dir, Vater, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und hast es Unmündigen geoffenbaret!" (*Matth.* 12, 25).

Den tiefsten Einblick in diese Lehre Jesu von dem „zweiten Leben", das unser zunächst gegebenes „erstes Leben" umgibt und in das wir jeden Tag hinübertreten und eintreten können, hat uns Johannes gewährt, derjenige Apostel, dessen reines Herz den Meister weitaus am besten verstanden hatte. Johannes läßt Jesus selten vom ewigen Leben reden, vielmehr einfach von „Leben": der Mensch „lebt" erst, wenn er in das Reich Gottes eingetreten ist; dieser Eintritt aber geschieht einfach durch das, was der Heiland G l a u b e n nennt: „Wer an mich glaubt wird leben, auch wenn er stirbt" (11, 25). Ein zweites Herrenwort zeigt mit besonderer Deutlichkeit, in welchem Grade Jesus diese unsere Zeitlichkeit von der göttlichen Zeitlosigkeit umgürtet wahrnimmt: „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der h a t ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er i s t vom Tode ins Leben gelangt" (5, 24). Unserem Heiland gilt demnach dieses Erdenleben als dem Tode verwandt; derjenige aber „gelangt (unmittelbar) ins Leben", der an Gott im Sinne Jesu glaubt, und damit entschwindet für ihn der Zeitbegriff und jegliche zeitliche Auffassung: „er kommt nicht ins Gericht" — alle solche Vorstellungen wie das vom „Letzten Gericht" besitzen nur bildliche Bedeutung. Ein derartiges Wort war nie vorher und ist nie seitdem gesprochen worden; kein Mensch war fähig, es zu erfinden.

Meine Leser und ich, wir treiben keine Theologie und haben es, um unseren Heiland zu verstehen, nicht nötig — im Gegenteil: könnten wir es nur dahin bringen, seine Worte in reiner Einfalt in unsere Herzen aufzunehmen, wir besäßen alles, was uns nottut; um das aber zu können, müßten wir den ganzen Ballast des später Hinzu-

gekommenen — wenigstens zeitweilig — über Bord werfen; und das gerade fällt uns schwer, bis zur Unmöglichkeit: unser Gemüt verdunkelt jahrhundertaltes Gedanken-Spinngewebe. Ein Beispiel. Wer nur ein weniges über Religion gelesen oder gehört hat, wird auf meine obigen Ausführungen sofort die Frage dazwischen werfen: will der Verfasser damit sagen, Christus habe einen transscendenten Gott, keinen immanenten gelehrt? (Dem Unkundigen diene zur Aufklärung, daß Kant transscendent mit „überfliegend" und immanent mit „innewohnend" verdeutscht; er kann auch an Goethe's Unterscheidung zwischen einem Gott, „der nur von außen stieße", und einem, der „die Welt im Innern bewegt", denken.) Eine derartige Frage ist hier völlig gegenstandslos, und man könnte höchstens antworten: der Vater, an den uns Jesus glauben heißt, ist zugleich transscendent und immanent. In Wirklichkeit läßt der Tiefsinn dieses Denkens jede derartige logische Klemme weit hinter sich. Jene andere Welt ist ebensosehr in uns, wie außer uns, daher muß man von diesem Gotte sagen: er umgibt uns, und zugleich durchdringt er uns. Doch ist das alles schon nur bildlich gesprochen; in welch eine andere Art des Fühlens, Denkens und Verstehens versetzt uns jedes Wort des Heilandes! so z. B. das seinem geliebten Johannes ins Ohr geflüsterte: „Gott geschaut hat niemand jemals; lieben wir einander, so ist er bleibend in uns" (*I. Joh.* 4, 12).

Freilich müssen wir lernen, behutsam zu lesen; denn die späteren Kirchenlehrer haben — vielfach wahrscheinlich halb unbewußt und unwillkürlich, einer Suggestion gehorchend — die Worte des Heilandes, die sich auf den Vater beziehen, ihren Ansichten zulieb, wo sie es nur konnten, umgemodelt. Wiederum möge ein einziges Beispiel genügen, den Leser aufmerksam zu machen. Sowohl im ältesten erhaltenen Text des *Johannes-Evangeliums,* Kapitel 6, Vers 45 fg., wie auch in späteren Handschriften, finden wir gleichlautend folgende Worte: „Alle werden Gottes Schüler sein"; daran schließt sich im ältesten Text der Satz: „Es ist nicht, weil ein Mensch den Vater gesehen hat, sondern, wer bei Gott ist, der hat Gott, den Vater, gesehen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer Gott glaubt, der hat Leben." Das ist unmißverständlich klar mit Bezug auf alle Menschen gesprochen und besagt: Kein Mensch hat den Vater mit leiblichen Augen erblickt, wohl aber kann bildlich behauptet werden, daß „wer bei

Gott ist", den Vater gesehen, nämlich erkannt hat; diese Erkenntnis wird durch Glauben gewonnen, und wer sie besitzt, erst der hat wahres Leben — ein Leben, das kein Tod bedroht, weil es schon innerhalb dieser Zeitlichkeit mit Bewußtsein das Zeitlose ergreift. In dem späteren kirchlichen Text ist es gelungen, durch geringfügige Änderungen, welche der flüchtig Lesende kaum bemerkt, den Sinn derart umzubiegen, daß die allgemein gesprochenen Worte „sondern, wer bei Gott ist, der hat Gott den Vater gesehen" sich nunmehr auf den Heiland allein als Sohn Gottes beziehen. Denn jetzt lesen wir: „Nicht daß den Vater jemand gesehen; der allein, der von Gott her ist, der hat den Vater gesehen." Woran sich im zweiten Teil die entsprechende Änderung anschließt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer da glaubt, hat ewiges Leben" — also nicht „wer Gott glaubt", sondern wer glaubt, was die Kirche lehrt! und nicht schlichtweg „hat Leben", sondern erhält für seine Rechtgläubigkeit als Lohn „ewiges (also immer noch zeitlich gedachtes) Leben"[1]. Auf solche Art geht der Tiefsinn der Lehre des Heilandes verloren — und mit ihm zugleich die Einfalt und die Unmittelbarkeit; an Stelle dieser erhalten wir einen kosmischen Mythos, eine widerspruchsvolle Christologie, ein Arsenal von theologischen Glaubenssätzen und die Vermittelung priesterlicher Ansprüche: das alles, dank einer kleinen Wortverschiebung, durch welche abschreibende Mönche Sprüche, die ihnen dunkel erschienen, ihrem Verständnis näher zu rücken versuchten. Der Leser des Evangeliums bleibe also auf der Hut! Jesus hat gesagt, „die Wahrheit", die er lehre, „werde uns freimachen" (*Joh.* 8, 32): jeder Lehre, die uns in Ketten schlägt, sollten wir — vom Heiland aufmerksam gemacht — Mißtrauen entgegenbringen!

Wir würden wohl kaum imstande sein, die Gotteslehre des Heilandes mit Sicherheit zu erkennen — so vielfach haben seine Worte unter dem Unverstand früherer und späterer Textherausgeber gelitten —, hätte er sie nicht ergänzt durch die Lehre vom Reiche Gottes, für welche ihm faßlichere und mannigfaltigere Bilder zu Gebote standen, die seine Zuhörer — ahnten sie auch den tieferen Gehalt nicht — dennoch sich gut zu merken und treu wiederzugeben vermochten. Wir haben schon oben mit einiger Ausführlichkeit dar-

[1]) Vgl. zu obigem auch A. Merx: *Die vier kanonischen Evangelien*, an betreffender Stelle.

über gehandelt (S. 99 fg.) und eingesehen, daß dieses Reich vollkommen „transscendent" (außerweltlich) vorgestellt wird, an keinen Raum gebunden — man wird nicht sagen „Siehe hie oder da ist es" —, noch an irgendeine Zeit; vielmehr ist es dem Wissenden gegenwärtig und kann den Unwissenden jeden Augenblick überraschen. Auch in diesem Falle ist, trotz der Unzweideutigkeit der Texte, von allem Anfang an viel zur Umdeutung der Lehre Jesu geschehen. Die Tatsache, daß die Juden ein Reich Jahve's auf Erden erwarteten, verführte schon die unmittelbaren Jünger zu Verwechslungen; bald trat dazu die immer mehr Raum einnehmende Vorstellung eines Reiches Gottes im Himmel, wohin der Mensch nach seinem Tode, in einer mehr oder minder verklärten Leiblichkeit, zu gelangen hoffte — und zwar nicht sofort bei seinem Tode, sondern beim „Weltende"; schließlich faßte — angeregt durch das während Jahrhunderte weitverbreitete Werk des Augustinus, *De Civitate Dei* — der Gedanke bei Vielen Fuß, das Reich Gottes sei das Reich der die Welt beherrschenden katholischen Kirche. Es bedarf meinen Lesern gegenüber kaum des Beweises, daß keine dieser Vorstellungen sich an irgendeinem Punkt mit der Lehre des Heilandes von dem Reiche, „das inwendig in uns liegt", berührt. Doch, um dies noch überzeugender empfinden zu lassen, wollen wir einen Blick werfen auf des Heilandes Stellungnahme der Tatsache der Sünde gegenüber — eine Stellungnahme, die völlig unverständlich bleibt, solange seine Lehren von Gott und dem Gottesreich in ihrer Einfalt und ihrem Tiefsinn nicht begriffen worden sind.



Man mag, welches theologische Buch man will, aufschlagen, immer wird man den Verfasser verlegen und heimlich entsetzt darüber finden, daß Jesus wenig Wesens von der Sünde macht; so schnell es geht, pflegen die Theologen über diese ihnen bedenkliche Tatsache fortzueilen, um baldigst bei Paulus und den Urchristen anzukommen, wo sie sich wieder in der Atmosphäre der Sünde, der Sündenvergebung und der Erlösung aus der Sündenschuld heimisch fühlen. Das Gute und das Böse, die Tugend und die Schuld kannten alle Völker; doch die juristisch scharfe Ausarbeitung des Begriffes der

Sünde ist das Werk in erster Reihe der Ägypter, sodann aber namentlich der Juden, von denen wir sie übernommen haben. Und zwar hängt die Sünde untrennbar eng mit dem Begriffe des gottgegebenen Gesetzes zusammen. Ein Gott, der, wie der jüdische, zahlreiche Gesetze erlassen hat, die das gesamte Leben umfassen und den Menschen Pflichten über Pflichten auferlegen, schafft damit zugleich die Sünden, die das Gesetz abwehren soll. Paulus schreibt: „Die Sünde wäre mir nicht zur Erkenntnis gekommen, wenn nicht durch das Gesetz. Hätte ich doch auch von der Lust nichts gewußt, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte: Laß dich nicht gelüsten; die Sünde aber hat das Gebot benutzt, um alle Lüste in mir ins Leben zu rufen; denn ohne Gesetz fehlt der Sünde das Leben“ (*Röm.* 7, 7 fg.). In der Folge nahm die Sünde einen zunehmend breiteren Raum in der Gedankenwelt der christlichen Kirche ein, bis dann schließlich „durch Augustin das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit die ausschließliche negative Grundstimmung der Christenheit geworden ist“ (Harnack, *D. G.*, 4. Aufl., 1, 71). Welche ungeheure Bedeutung die Vorstellung der Sünde in Martin Luther's religiösem Leben besitzt, weiß ein jeder: „Die Sünde tritt uns mit Füßen“, schreibt er aus eigenster Erfahrung, „bis daß die Gnade komme und trete die Sünde mit Füßen.“ Und in unseren Tagen hat der Theolog unter den Theologen, Albrecht Ritschl, den Satz aufgestellt, „der Wert der Leistung Christi und der Unwert der Sünde“ seien „durchaus korrelate Größen“, d. h. einander an Bedeutung gleich (*Rechtfertigung und Versöhnung,* 4. Aufl., 1, 217).

Nirgends nun fällt das Unjüdische und Widerjüdische an unserem Heiland mehr auf als bei der Frage der Sünde; auch steht er dabei in einem ausgesprochenen Gegensatz zu sämtlichen christlichen Kirchen — die ja alle die Sünde und die Rechtfertigung als Mittelpunkt und als Triebkraft der von ihnen gelehrten Religionen behandeln. Hingegen ist es für Jesus bezeichnend, daß er im allgemeinen die Sünder den Gerechten vorzieht — eine auffallende Tatsache, die Luther also erklärt: „Es geschehe, auf daß die Ehre ganz Gott dem Herrn zugelegt werde, darum, daß er aus Gnaden und lauter Barmherzigkeit die Sünde vergibt“ (*Concordanz* 4, 296). Jeder muß aber fühlen, wie ungenügend diese Erklärung ist, die stark unter dem Einfluß alttestamentarischer Vorstellung steht. Auch die Antwort, die

Jesus selber gelegentlich eines Vorwurfes über seinen Verkehr mit „Sündern“ erteilt: „Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken; . . . nicht Gerechte zu rufen bin ich gekommen, sondern Sünder“ (*Matth.* 9, 12 fg.) — diese Antwort trägt mehr den Charakter einer Abwehr als den einer auf den Grund gehenden Auskunft: zunächst ist der Ausdruck „Gerechte“ jüdisch zu verstehen, und der Spruch bedeutet somit eine der vielen Ablehnungen des jüdischen Gesetzes; doch beweisen zahlreiche Worte, namentlich in den Gleichnissen, daß noch ein tieferer Sinn darin verborgen liegt. Der Heiland verfolgt ein einziges Ziel: die Menschen in das Reich Gottes einzuführen; dies geschieht vermittelst einer Erleuchtung des Gemütes, begleitet von einer Wendung des Willens; und nun findet sich, daß „Sünder“ für die Erleuchtung empfänglicher und zur Willenswendung bereitwilliger sind als „Nichtsünder“. Die Religion Jesu steht eben — wie schon ausgeführt — außerhalb der Zeit und fragt daher nur nach der Gegenwart: diese löscht die Vergangenheit aus, beziehungsweise wandelt ihre Bedeutung im Nu um. Der Verbrecher, der sterbend an den Heiland die Worte richtet „Gedenke mein“, wird keinem Verhör unterworfen, noch wird ihm im Diesseits oder im Jenseits eine Buße auferlegt, vielmehr heißt es: „Wahrlich, ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ (*Luk.* 23, 42 fg.). Im Augenblick, wo die Wendung stattfindet, sind seine Missetaten ausgelöscht: „Denn ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern die Welt zu retten“ (*Joh.* 12, 47). Wenn der Fall des Schächers — als ein gar zu besonderer — nicht überzeugt oder angezweifelt wird, so betrachte man den der Ehebrecherin (den, bezeichnenderweise, die Kirche ihr Bestes getan hat, aus dem Texte zu streichen — vergl. Merx und Rendel Harris). Nachdem auf das Wort des Heilandes: „wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein“, die Ankläger sich nach und nach fortgeschlichen haben, spricht Jesus zu der Ehebrecherin: „So verurteile auch ich dich nicht; gehe hin und sündige von jetzt an nicht mehr“ (*Joh.* 8, 2—11). Sogar wenn das zuträfe, was einige Gelehrte vermuten, hier läge eine Parabel vor, nicht ein Ereignis, das Wort selbst — und darauf allein kommt es an — gehört zu den unanzweifelbaren; denn es bedeutet einen Schlag ins Gesicht nicht allein aller jüdischen Gesetzgebung und Empfindung, sondern nicht weniger jeder christkirchlichen

Lehre und Gepflogenheit von den ersten Zeiten an bis zum heutigen Tage. Die Sünde wird der Frau einfach nicht angerechnet; von Reue, Buße und Strafe hören wir ebenfalls nichts; „sündige von jetzt an nicht mehr“: das genügt. An dieses Beispiel knüpft sich zweckmäßig ein weiteres. Der Heiland sitzt bei einem reichen Manne zu Tisch; da tritt ein wegen ihres unzüchtigen Lebens stadtbekanntes „sündiges Weib“ herbei, fällt vor dem Heiland auf die Knie, „läßt nicht nach, ihm die Füße zu küssen“, und salbt sie ihm dann mit wohlriechendem Öle; darüber begreifliche Empörung des Hausbesitzers und seiner Gäste und Verwunderung, daß der Heiland die Berührung eines solchen Weibes nicht von sich weise. Dieser aber nimmt sie in Schutz und verkündet: „Ihre vielen Sünden sind vergeben, denn sie hat viel geliebet“, und zu der Frau spricht er: „Dein Glaube hat dir geholfen; gehe hin in Frieden“ (*Luk.* 7, 36—50). Man schaue auch weiter umher und beachte, in welchem Maße verschiedene Sprüche und namentlich Gleichnisse des Heilandes in bezug auf die Sünde unseren kirchlichen Sittenlehren und überhaupt den unter uns verbreiteten Vorstellungen über Sittlichkeit zuwiderlaufen. Wäre uns z. B. das Wort nicht seit Kindesbeinen vertraut, es müßte ein Jeder stutzen, wenn er vernimmt: „So wird Freude im Himmel sein über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die da keine Buße nötig haben“ (*Luk.* 15, 7): hier wird doch ohne Umschweife dem — nach unseren menschlichen Begriffen — Sündigen der Vorzug gegeben vor dem Tugendhaften! Und solcher Gleichnisse gibt es mehrere. Auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn gehört hierher: wir vernehmen es gern, weil es so schön ist, nichtsdestoweniger widerspricht es ebensosehr unseren religiösen wie unseren weltlichen Ideen und Gewohnheiten.

Genau das gleiche wie bei der Sünde beobachten wir bei deren Gegenstück, dem guten Werke: das angebliche Verdienst pflegt der Heiland, ebenso wie die Sünde, als nebensächlich einzuschätzen. Hierfür zeugt z. B das Gleichnis von dem Herrn des Weinberges, der allen seinen Arbeitern abends den selben Lohn auszahlt, gleichviel, ob sie vom frühen Morgen an tätig gewesen waren und „die Last und Hitze des Tages getragen haben“, oder ob sie nur eine einzige letzte Stunde an der Arbeit teilgenommen hatten. Den murrenden Tagelöhner bescheidet er: „Nimm das deine und gehe. Ich will aber

diesem, der der Letzte ist, so viel geben wie dir auch; darf ich nicht mit dem Meinen tun, was ich will? oder siehst du scheel dazu, daß ich gut bin?“ (*Matth.* 20, 1—16). Man beachte, daß der Heiland diese Erzählung ausdrücklich als „ein Gleichnis vom Reiche Gottes“ bezeichnet. Nicht anders steht es um das Gleichnis von dem Knechte, der müde und hungrig vom Felde heimkehrt und seinem Herrn erst das Mahl richten und ihm aufwarten muß, ehe er selber ruhen und essen darf. „Erwirbt sich etwa dieser Knecht ein Verdienst, daß er getan, was ihm befohlen war? So auch ihr; wenn ihr getan habt alles, was euch befohlen ist, so saget: wir sind Knechte, wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren“ (*Luk.* 17, 7—10, nach dem ältesten Text). So bestimmt und scharf weist Jesus — nicht freilich die guten Werke von sich, wohl aber die Vorstellung, daß sie „ein Verdienst“ ausmachen und einen Anspruch begründen: hiermit fällt aber ein weiterer Teil unserer kirchlichen Religionslehre.

Kann ich auch bei diesen Ausführungen, wie überall, nur andeutend verfahren, ich hoffe doch, jeder Leser beginnt zu begreifen, welche metaphysische Tiefe die Religionslehre des Heilandes vor den Lehren der Kirchen auszeichnet. Wohl wird — wie früher besprochen — diese Lehre des Heilandes mit unnachahmlicher Einfalt vorgetragen und gewinnt dadurch über einfältige Herzen Gewalt; auch eignet ihr in einer anderen, tieferen Beziehung Einfalt ohnegleichen: dem Lehrenden ist eine Welt unergründlicher Gedankentiefe so vertraut, er fühlt sich in ihr so heimisch, daß er an eine gedankengemäße (metaphysische) Darstellung nicht erst heranzugehen sich veranlaßt findet und in vollkommener Einfalt Dinge vorträgt, die der weiseste Mensch kaum zu fassen vermag. Töricht aber ist es, über der Einfalt die Tiefe zu übersehen; wohin dies führt, wissen wir: zu der Behauptung, Jesus habe überhaupt keine Lehre hinterlassen (S. 102 fg.).

Keineswegs will ich zu verstehen geben, um den Segen zu empfangen, der von des Heilandes Lehre ausstrahlt, sei es unerläßlich, in die tiefsten Tiefen des menschlichen Denkvermögens hinabzusteigen; unter uns Heutigen ist aber die reine Einfalt eine seltene Gabe, und wer sie nicht besitzt, muß sich schon entschließen, den anderen Weg — den Weg der Besinnung — einzuschlagen, sonst bleibt ihm kein Zugang zu der Botschaft Jesu; außerdem wird man entdecken, daß gerade das allertiefste Denken zur Einfalt zurück-

führt. Schwerlich kann einer in die metaphysische Tiefe der Lehre von dem Reiche Gottes — wie Jesus sie in seinen Gleichnissen vorträgt — und in die ganze damit zusammenhängende Weltanschauung und Lebensauffassung Einsicht gewinnen, der nicht bei den größten Denkern des Ostens — Badarayana und Çankara — sowie bei den größten Denkern des Westens — Plato und Kant — Unterweisung genossen hat; kaum ein Mensch unter vielen Millionen ist befähigt, aus eigener Kraft und eigenem Antrieb zu solchen Erkenntnissen zu gelangen, — vielmehr können wir der Anleitung dieser seltensten Denker, die uns allen vorgedacht haben, nicht entraten.

Namentlich die indischen Weisen besitzen für uns in diesem Falle besonderen Wert, weil ihr ganzes Denken ausschließlich einem religiösen Belange dient; mögen sie sich noch so tief in die Gesetze des menschlichen Denkens und Erfahrens versenken und sie noch so unerhört feinsinnig zergliedern, ihr einziger Beweggrund zu dieser Mühewaltung und ihr niemals aus dem Auge verlorenes Ziel ist und bleibt die „Erlösung" — die Erlösung aus einer Welt des Scheines, der Irrnis und der Sünde; diese Erlösung wird aber — genau wie bei Jesu — gedacht, als durch eine innere Umwendung (Wiedergeburt) erreicht, dank welcher der Mensch plötzlich die Gegenwart Gottes gewahrt und damit in dessen Reich eintritt: der Ausdruck „Reich Gottes" mag bei diesen Weisen nicht vorkommen, der Begriff deckt sich aber im wesentlichen mit dem, den der Heiland diesem Worte beilegt. Und so finden wir denn auch dort die Lehre, daß bei dem Eintritt in das Reich Gottes die begangenen Sünden ebenso wie die Verdienste sich ablösen und auflösen.

Wer jenes Höchst' und Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
Dem lösen alle Zweifel sich,
Und seine Werke werden nichts.

Im besonderen gilt dies von der Sünde. „Wie an dem Blatte der Lotosblüte das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse Tat an dem, der solches weiß" und: „Wie die Rispe des Schilfrohrs, ins Feuer gesteckt, verbrennt, so verbrennen alle Sünden (des Wissenden)." Diese Lehre ist um so bemerkenswerter, als an der gleichen Stelle die Fortdauer von Strafe und Lohn, von Bußleistung und Schuldvernich-

tung ausdrücklich betont wird, nur gelten diese Dinge einzig innerhalb der Sinnen- und Verstandeswelt, wogegen der „Gottwisser" bereits in die andere Welt eingetreten ist, in welcher die Bedeutung unseres Lebens — nunmehr als außerhalb des Raumes und der Zeit liegend erkannt — unter einem neuen Augenpunkt erblickt wird: „Auch von dem guten Werk gilt ebenso wie von dem bösen, daß es bei dem (Gott-)Wissenden vernichtet wird und ihm nicht anhaftet; warum? weil auch das gute Werk eine ihm entsprechende Vergeltung bedingt und somit die Frucht der Erkenntnis (Gottes) verhindern würde; daher die Schrift in Worten wie ‚er überwältigt beide' die Vernichtung des guten Werkes ebensowohl wie die des bösen (beim Gottwisser) lehrt" (Çankara, *Die Sutra's des Vedanta,* 4, 1, 13 und 14). Was unser Heiland von göttlicher Höhe aus mit einem einzigen Blick erfaßt und daher mit vollendeter Einfalt ausspricht, dahin — zu dieser Erkenntnis — sehen wir hier ehrlich um die Wahrheit ringende Menschen in unablässiger Gedankenarbeit mühevoll hinanklimmen. Der Weg, den sie einschlugen, konnte nie zu einem vollen Erfolge führen; ihr Werk scheiterte an der Ungeheuerlichkeit der an die Denkkraft der Menschen gestellten Ansprüche; Gott und das Reich Gottes mußten in der Person des Mittlers uns vor Augen treten, sollten sie jedem Menschengemüte zugänglich werden; nichtsdestoweniger wollen wir uns hüten, einen derartigen Höhepunkt heilig-ernsten menschlichen Strebens nach Gott und seinem Reiche unbeachtet abseits liegen zu lassen: der Tiefsinn indischer Gottesforschung ist geeignet, unsere Augen für die göttliche Einfalt der Lehren Jesu zu öffnen, an der wir Geblendete achtlos vorübergehen, indem wir vor lauter Licht nichts zu erblicken wähnen.

Die Denker des Westens standen nicht im Dienste der Religion, sondern in dem der Wissenschaft; darum finden wir bei ihnen keine so unmittelbaren Beziehungen zu unserem Gegenstand. Dennoch wird für manchen unter uns Kant's *Kritik der reinen Vernunft* die rechte Vorbereitung bilden zu dem Verständnis von Jesu Predigt; denn Kant allein führt in die Welt der zeitlosen Gegenwart ein, in welcher des Heilandes Denken lebt. Dem Leser kann ich die Mühe nicht ersparen, zu der Quelle aufzusteigen; wollte ich mich dessen unterfangen, ihn zu unterweisen, der Versuch müßte notwendig fehlschlagen: derartige Erkenntnisse lassen sich nicht für träge Geister

mundgerecht gestalten, sie müssen erarbeitet werden. Man beachte in Kant's Hauptwerk vor allem den großen Abschnitt: *Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Prinzips der Vernunft in Ansehung aller kosmologischen Ideen.* Hier lernt man den Unterschied zwischen der Welt der Sinne und der Notwendigkeit einerseits und andrerseits der Welt der Freiheit genau einsehen: in der Welt der Freiheit war Jesus daheim, aus ihr heraus ist alles, was er über Gott und Gottes-Reich lehrt, gesprochen zu denken. Wenn auch Kant in jenem Werke die sittlichen Fragen sonst nicht in Betracht zieht, er findet sich doch veranlaßt, uns in einer Anmerkung auf folgende Tatsache aufmerksam zu machen: „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit *(merito fortunae)* zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten" (1. Aufl., S. 551). Einzig aus dieser Erwägung heraus läßt sich das Verhalten des Heilandes den Sündern und den Sünden gegenüber verstehen. Jedem wird sofort das Wort einfallen: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet" (*Matth.* 7, 1) — ein Wort, mit dem keine Kirche etwas anzufangen weiß, da es unsere landläufige Auffassung der „Sünde" — als einer gegebenen und leicht zu beurteilenden Tatsache — über den Haufen wirft. Die völlige Übereinstimmung mit Kant erhellt noch deutlicher aus dem im *Johannes-Evangelium* berichteten Spruch: „Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemands" (8, 15, *vos secundum carnem judicatis: ego non judico quemquam).* Nach dem Fleische ist eine Wendung, welche als leicht faßlicher Ausdruck genau dem von Kant philosophisch festbestimmten Begriff des „empirischen Charakters" entspricht; die Erklärung, ich richte niemands (so lautet der echte Luthertext), entspringt der gleichen Überzeugung wie Kant's: „die eigentliche Moralität der Handlungen bleibt gänzlich verborgen". Im selben Zusammenhang mache ich auf ein weiteres Wort Kant's aufmerksam: „für einen heiligen Willen gelten keine Gebote" *(Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten,* 2. Abschn.). Diese Lehre entspricht buchstäblich der

indischen, nach welcher die Begriffe gut und böse auf einen heiligen Menschen keine Anwendung finden; ich meine aber, erst in diesem Lichte wird manches beim Heiland verständlich, so z. B. wenn, angesichts des Todes, eine innere Wendung den Verbrecher am Kreuze umwandelt, und Jesus im selben Augenblick alle Missetaten von ihm abfallen sieht, als wären sie nie gewesen; oder wenn die Ehebrecherin, unter dem Eindruck des Auges und der Stimme Jesu, ebenfalls eine derartige Neugeburt erfährt, daß der Heiland, ohne ein Wort des Tadels, sie entlassen kann: gehe hin und sündige von jetzt an nicht mehr.

Mit diesen Andeutungen über die Auffassung der Sünde hoffe ich manchem Leser die Augen geöffnet zu haben über die reine Religionslehre des Heilandes im Unterschied von — fast könnte man sagen im Gegensatz zu — allen „christlichen“ Kirchenlehren. Einmal aufmerksam geworden, wird ein jeder immer tiefer in diese neue Welt des Vaters und seines Reiches hineinwachsen, oder vielmehr diese neue Welt wird wie der Baum des Gleichnisses (S. 99), um ihn her in die Höhe wachsen und ihn umgeben: ohne daß er recht weiß, wie es zugegangen ist, wird er sich im Reich Gottes geborgen und aus Menschenängsten gerettet finden.



Diese Religion Jesu ist die einfachste, die jemals verkündet wurde, zugleich die duldsamste: sie erfordert gar keinen äußeren Apparat, da sie sich lediglich an den inneren Menschen wendet, noch rüttelt sie an bestehenden Gebräuchen. So haben wir z. B. gesehen, in welchem unmittelbaren Gegensatz des Heilandes Lehre zum Judentum steht, und wir kennen die bitteren Worte, in denen der Liebevolle häufig der Priester und Schriftgelehrten jenes Volkes gedenkt; dennoch verblieb er selber innerhalb dieser Gemeinschaft, in deren Mitte er aufgewachsen war, und gab seinen Jüngern ein Beispiel — wenn nicht der Befolgung der Gesetze, die er, wie wir wissen, wo es ihm gut dünkte, durchbrach — so doch des treuen Festhaltens an den althergekommenen Religionsgebräuchen. Ebenso bemerkenswert ist es, daß wir ihn niemals an die Heiden, mit denen er vielfach in Berührung kommt, ein tadelndes oder geringschätzendes

Wort über ihre Religion richten hören, vielmehr es öfters erleben, daß er gerade Heiden wegen der Kraft ihres Glaubens — „dergleichen er in Israel nicht gefunden habe" — preist.

Legt der Heiland auf die Religionsangehörigkeit der Menschen wenig Gewicht, so fordert er ebensowenig von ihnen irgendwelche Beschränkungen in bezug auf ihre staatlichen und beruflichen Obliegenheiten: alle diese Dinge sind gleichgültig, da Jesus lediglich nach einer Umwandlung der Gesinnung fragt. Das Wort: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers" (*Matth.* 22, 21) gehört zu den bekanntesten, doch überlegen sich vielleicht Wenige, was damit ausgesprochen wird. Die Juden bestritten mit Leidenschaft die Ansprüche des römischen Reiches; namentlich die Galiläer befanden sich dazumal fast beständig in Aufruhr; die Rechtmäßigkeit der kaiserlichen Regierung anerkennen, hieß die eigene Theokratie verleugnen und die Ansprüche der Juden auf Weltherrschaft aufgeben: dies alles tut Jesus mit jenem Bescheid, den er ruhig und bestimmt den Fragenden erteilt. Gibt sich der Heiland mit jeder politischen Weltordnung zufrieden, so gilt ihm auch keine Lebenslage als Hindernis für die zu erstrebende innere Umwandlung. Sehr auffallend ist, daß Jesus keinerlei Weltentsagung predigt, was sonst bei jedem religiösen Erneuerer der Fall war, und so namentlich auch bei seinem eigenen Zeitgenossen, Johannes dem Täufer. Den Gegensatz zu diesem hebt er sogar einmal ausdrücklich hervor, indem er sagt, Johannes habe auf Brot und Wein verzichtet (strengste Enthaltsamkeit geübt), wogegen er, Jesus, so frei lebt, daß es von ihm heißt: „Siehe, ein Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Freund" (*Matth.* 11, 19, *Luk.* 7, 34). In diesem Zusammenhang mache ich aufmerksam, daß das *Evangelium Lukas* zwei Worte Johannes dem Täufer zuweist, die ihm nicht angehören können und sicher vom Heiland gesprochen wurden. Das eine ist an die Zöllner gerichtet — eine Genossenschaft, die wegen ihrer unsauberen Geschäftsgebarung allgemeiner Verachtung anheimfiel (siehe für näheres Schürer) und beantwortet die Frage, was sie tun sollen, damit sie nicht unwert des Reiches Gottes befunden werden: „Nehmet nicht mehr, als wozu ihr angewiesen seid" — also seid redlich! Keine Silbe mehr. Das zweite Wort beantwortet die gleiche Frage, von Soldaten gestellt: „Beunruhiget niemanden, erpresset von niemand und lasset euch genügen

an euerem Solde“ (3, 12 fg.). Bedenkt man nun die grundsätzliche Ablehnung des militärischen Berufes seitens der Juden sowie die altchristliche Scheu vor Blutvergießen, die in unseren Tagen zu den Überspanntheiten eines Tolstoi führte, so begreift man die Bedeutung eines solchen Wortes und seine enge Beziehung zu des Heilandes Religionslehre. Ähnlich steht es in bezug auf seine Beurteilung der Seelengefahren, die der Besitz irdischer Güter mit sich bringt. Wohl spricht er das Wort: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingehe“ (*Mark*. 10, 25); er fügt aber sofort hinzu: „Bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alles ist möglich bei Gott“, und im vorangehenden Vers, wo wir jetzt lesen: „Wie schwer werden die Reichen in das Reich Gottes eingehen!“ las man in einem früheren Text: „Wie schwer werden diejenigen, die auf ihre Besitztümer vertrauen, in das Reich Gottes eingehen“ — wodurch wieder aller Nachdruck auf die innere Gesinnung zurückverlegt wird: nicht darauf kommt es an, ob einer reich ist, sondern auf seine Auffassung der Bedeutung seines Reichtums. Dies geht auch aus einer anderen Stelle hervor, wo der Heiland angeblich von dem „Trug des Reichtumes, welcher das Wort ersticke“, gesprochen hätte — so lasen wir bisher (*Matth*. 13, 22), und diente das Wort asketischen Predigern zum Text. Nun haben aber neuere Forschungen und Entdeckungen uns erst jetzt eine genaue Kenntnis des damaligen Volksgriechisch verschafft, der Sprache, in welcher die Schriften des *Neuen Testamentes* verfaßt sind, und da stellt es sich heraus, daß das Worte *apate* in der hellenistischen Zeit nicht mehr wie früher „Trug“ bedeutete, sondern Vergnügen, Genuß; folglich hat der Heiland nicht behauptet, die Güter dieser Welt seien auf alle Fälle ein Trug und erstickten das Wort, vielmehr geschehe dies, wenn der Reichtum lediglich zum Genusse diene, anstatt als ein anvertrautes, von Gott zu edlen Zwecken gespendetes Gut verwaltet zu werden (vergl. Milligan, *N. T. Documents*, S. 75). Wir wissen außerdem, daß Jesus nicht nur von reichen Häusern Einladungen annahm, sondern daß er mit wohlhabenden Familien nahe befreundet war und ihnen gestattete, ihm und seinen Jüngern „aus ihrem Vermögen zu helfen“ (*Luk*. 8, 3).

Erst wenn wir alle diese Dinge uns vergegenwärtigen und uns ohne jede kirchliche Voreingenommenheit reiflich überlegen, was

sie zu bedeuten haben, geht uns das Verständnis für Worte auf wie: „Mein Joch ist sanft und die Last, die ich zu tragen gebe, ist leicht“ (*Matth.* 11, 30). Man überlege sich, welche unerträgliche „Last“ das nachexilische Gesetz dem unglückseligen jüdischen Volke auferlegt hatte; kein Wunder, wenn Nehemia berichten muß: „Da weinete alles Volk, da sie die Worte des Gesetzes höreten“ (Kap. 8—10). Nicht gering ist aber auch die „Last“, welche die christlichen Kirchen den Gewissen auferlegen: da gibt es äußerliche Gebote in Hülle und Fülle, Gebräuche, die zum Seelenheil unerläßlich sein sollen; weit schlimmer aber erachte ich die Seelenpein des Glaubenszwanges an hundert unbegreifliche Dinge, bei Androhung ewiger Strafen..... Von dem allen finden wir bei Jesu keine Spur: er verlangt einfach, daß ein jeder die Gegenwart des Vaters empfinde und „barmherzig werde, wie der Vater barmherzig ist“; auf diesem Wege „werden wir Söhne des Höchsten, der auch gegen die Bösen und die Undankbaren freundlich milde ist“ (*Luk.* 6, 35 mit Hinzuziehung des ältesten Textes).



Dem Leser wird sich wohl von selbst nach und nach die Überzeugung aufgedrängt haben, daß diese Lehre vom göttlichen Vater und vom Reiche Gottes außerhalb von allem steht, was wir Menschen sonst gewohnt sind uns als „Religion“ und als „Kirche“ vorzustellen; er hat jedoch zugleich einsehen gelernt, daß es sich keineswegs um eine bloße Sittenlehre handelt; vielmehr wird zu einer höchsten Steigerung lebendiger Glaubenskraft angefeuert, und erst wenn diese den Menschen in die unmittelbare Gegenwart des Vaters geführt hat, erfolgt daraus eine tiefgreifende Umwandlung, die mit einer Neugeburt zu vergleichen ist.

Wie neu die Botschaft auch ist, die der Heiland den Menschen bringt, und wie schwer es darum auch fällt, sie an irgendwelche uns vertrauteren Erscheinungen des Gemütslebens anzugliedern, es hilft doch sehr zu einem volleren Verständnis, wenn man aufmerksam wird, daß Männer aus der arischen Verwandtschaft das, was Jesus in der Vollendung lehrte und lebte, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, unter Anspannung aller Geisteskräfte erstrebt haben. Um sich davon zu überzeugen, wolle der Leser die Stelle

im ersten Kapitel über den ganz reinen Gottesbegriff, wie ihn die arischen Inder und die arischen Germanen gefaßt haben, über den Gott, den Meister Eckehart „einen bleibenden Gedanken in der Seele" nennt, nachschlagen (S. 28). Erhaben über alle diese tastenden Versuche edler Sehnsuchtsvoller steht Jesus von Nazareth — er, der nicht sucht, sondern „redet, was er weiß" (*Joh.* 3, 11); doch fühlt man sich dort wie hier von der gleichen Luft umweht und erfährt, wohin man sich zu wenden hat, wenn man auf menschlichen Wegen dem Heilande nahen will. Auch jene Männer erstreben mit ihrem Gottsuchen etwas anderes, als was ihre Religionen ihnen bieten, und preisen sich glücklich, wenn sie mystische Tiefen erreichen, in denen alle Formen und Formeln von ihrem belasteten Gewissen abfallen und sie die Gegenwart des höchsten guten Wesens, des Vaters, empfinden. Diese Armen wurzeln aber so unentwirrbar fest in verwickelten Religionsvorstellungen, daß sie sich nur äußerst mühevoll hinauswinden, ohne je die volle Ungebundenheit erreichen zu können, — immer stand und steht noch heute eine letzte trennende Wand zwischen diesen Männern und ihrem Ziele; wohingegen der Heiland in vollkommener Freiheit von oben herunter schwebt und aus dieser vollendeten Meisterschaft die Einfachheit und Einfalt seiner unergründlich tiefen Lehre sich von selbst ergibt. Er zimmert kein Gefüge von Glaubenssätzen, stiftet keine Kirche, lehrt keine Gebräuche und Andachtsübungen, durch welche ein Gott gnädig gestimmt werden soll, er sieht lediglich auf eine tatsächliche Bewegung im Seelenleben des Menschen, auf ein tatsächliches Emporstreben seines Willens zu dem Höheren (S. 27 fg.), das der Mensch über sich ahnt und weiß, auf ein entschiedenes Ergreifen der Gotteshand; darum fragt er nicht, aus welcher Gegend menschlicher Wahngedanken der Einzelne herkommen mag, noch verurteilt er die verschiedenen angelernten Religionsgebräuche: was uns — in Raum und Zeit Befangene — entscheidend dünkt, ist für ihn ohne Bedeutung; er verfolgt ein einziges Ziel: uns in die Gegenwart des Vaters — und das heißt in das Reich Gottes — einzuführen. Hierhin steht aus jeder Richtung der Weg offen; und hier angelangt, fällt alles andere ab, weil der Mensch durch diese Tat als ein Umgewandelter in die Zeitlosigkeit eingetreten ist: diese Tat, dieses Ereignis nennt der Heiland Glauben, und von ihm gelten die Sprüche:

„Fürchte dich nicht, glaube nur!" (*Mark.* 5, 36) und: „Wenn du glaubst, kann dir alles werden" (*Mark.* 9, 23 nach dem ältesten Text).

Nachwort

Ich breche hier ab; denn es handelt sich um Dinge, die bloß angedeutet werden können und bei denen — wie ich mich durch den Versuch überzeugt habe — Ausführlichkeit, indem sie Worte und Bilder häuft, den Eindruck des Unaussprechlichen schwächt und verundeutlicht: genügt das Gesagte, einige zu Jesu selbst hinzuleiten, so haben meine Ausführungen ihren Zweck erfüllt. Ein paar Worte sollen eine Brücke schlagen von dieser Betrachtung über den Heiland und seine Lehre zu den drei folgenden Kapiteln über das, was die Menschen aus dieser Erscheinung und dieser Lehre machten, und woraus die kirchliche Religion entstand, die wir Christentum heißen.

Um es kurz vorweg zu nehmen: die Lehre Jesu entschwand, weil unverstanden; doch ihr Verkünder blieb, und damit blieb der lebendige Quell göttlichen Segens der Menschheit erhalten. Der Vater, von dessen unmittelbarer Nähe Jesus uns hatte überzeugen wollen, thronte nunmehr in Weltenfernen, und das Gottesreich, nach dem wir uns bloß zu bücken brauchten, um es zu besitzen, das Reich, das uns schon in diesem Leben wie ein Baum umschirmte, in dessen Zweigen lustige Vöglein sangen, sollte sich uns erst lange nach dem Tode und nach dem furchtbarsten Gerichte, das ewige Strafen androhte, auftun; auch Jesus selber rückte uns — als Christus — immer ferner: erst hieß er „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (ein an und für sich recht dunkler Ausdruck), — kaum stehen diese Worte aber auf dem Papier, als sie dem Schreiber nicht mehr genügen, und Jesus Christus wird selber der Weltenschöpfer, „alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen, und er ist vor allem, und alles besteht in ihm" (*Kol.* 1, 15 fg.); doch neben Christus, dem Gotte, blieb — dank den Evangelien — Jesus der Menschensohn bestehen; er war der Mittler, und fortan glaubten die Menschen an Gott „durch Jesum Christum". In diesem Worte — wie schon früher bemerkt (S. 79) — liegt der ganze Segen der christlichen Kirchen eingeschlossen: die innere Gewalt dieser Erscheinung siegt über jegliche Verzerrung, über jeglichen mensch-

lichen Wahngedanken, über alle urpriesterlichen Vorstellungen aus der Kindheit der Menschheit, die wir als Ballast weiterschleppen — und immer von neuem steht diese Erscheinung da, strahlend in ihrer Einfalt und Ruhe, — unantastbar. Zu ihr flüchtet aus den verschiedenen Bekenntnissen, wer nur fähig ist, religiösen Segen zu empfangen — und er empfängt ihn, gleichviel was er sonst noch alles an abergläubischem Beiwerk seiner armen strebenden Seele aufgebürdet haben mag.

Innerhalb der frühesten, noch werdenden Christenheit führte das Mittlertum Jesu zu Deutungen, deren Verschiedenheit heute von den Meisten übersehen wird: so z. B. knüpften die drei ersten Evangelisten an allgemein im Volk verbreitete Vorstellungen an, namentlich an diejenige eines zu erwartenden gottgesandten Helden, der das Reich Davids von neuem aufrichten sollte — des „Messias" (auf griechisch: Christus), wogegen Paulus — durch die Rabbiner in die Kunst der Schriftdeutung eingeführt und zugleich seit früher Jugend von hellenistischen Religionsvorstellungen umgeben — es unternahm, das ganze *Alte Testament* zu einem neuen Weltenmythos umzudichten, in welchem Jesus von Anfang bis zu Ende die mittlere Gestalt bildet, wodurch der Begriff des Messias völlig umgewandelt wird. Johannes seinerseits schloß sich der hellenistischen Gnostik an, um sie desto wirksamer bekämpfen zu können, und faßte Jesum als den verkörperten Logos auf.

Da diese drei Auffassungen nebeneinander bestehen blieben — dazu als ein Viertes, die von den Evangelien aufbewahrte Gestalt und Lehre des echten Jesus, so entstand in der Kirchenlehre eine unlösbare Verwirrung; doch eines war allen gemeinsam: das Mittlertum Jesu Christi zwischen Mensch und Gott, und dies blieb und bleibt der religiöse Angelpunkt jedes wahren Christentums.

IV.

DIE EVANGELIEN

MERKEN SIE, MEIN FREUND, DASS SIE FAST NICHT GENAU UND SIMPEL GENUG BEI DER GESCHICHTE JESU BLEIBEN KÖNNEN.
(HERDER)

Das mit nichts zu Vergleichende an den Evangelien wurde im vorigen Kapitel genügend betont; in dem vorliegenden möchte ich versuchen, die Beschränkungen, welche die damaligen Zeitverhältnisse mit sich brachten in der Weise anzudeuten, daß der Leser es lernt, in den Berichten über Jesu Worte und Taten das Unechte vom Echten zu scheiden, was unerläßlich ist, soll die Gestalt des Heilandes in ihrer Reinheit erfaßt werden.

Ehe wir jedoch diese Aufgabe in Angriff nehmen, wird es nötig sein, uns über den Sinn des Wortes Evangelium kurz zu verständigen: ohne eine systematische Entwirrung kann dies nicht gelingen.

Zwischen zwei Bedeutungen des Ausdruckes „Evangelium Christi“ unterscheiden die Theologen. Ursprünglich — also zur Zeit der ersten Christen — verstand man unter Evangelium nicht sowohl das, was der Heiland gesprochen und gelehrt hatte, als vielmehr die Kunde von seinem Tode, seiner Auferstehung und seiner Auffahrt gen Himmel, sowie die aus diesen Begebnissen geschöpfte Überzeugung, daß er für unsere Erlösung gestorben und daß, wer dies glaubt, zum ewigen Leben berufen sei. Dieses war und ist der eigentliche Inhalt, die eigentliche Bedeutung dessen, was man in der ersten Zeit die Frohbotschaft, das Evangelium nannte. Als jedoch das Zeitalter der ersten Begeisterung vorüber war und die Kunde des Evangeliums nicht mehr überraschend wirkte, schlich sich bei vielen, mehr oder weniger unbewußt, eine andere Bedeutung ein, die später, namentlich bei Deisten und Rationalisten vorwog, und auch heute uns Laien vielfach vorschwebt: nach diesem uneigentlichen Gebrauch versteht man unter „Evangelium“ dasjenige, was der Heiland selber gesprochen und gelehrt hat; und nicht bloß oberflächliche Geister, sondern sogar ein Goethe und ein Kant feiern „das Evangelium“ — worunter sie, wie gesagt, Jesu eigene Worte verstehen — als „erhabenste Sittenlehre“, indem sie zugleich das eigentliche Evangelium — die Frohbotschaft der Apostel — außer acht lassen oder stillschweigend beiseite schieben. Dieses muß als uneigentlicher Gebrauch des Wortes Evangelium erkannt, bezeichnet und getadelt werden, da es Verwirrung stiftet und ein geschichtlich eindeutiges inhaltreiches Wort seines ursprünglichen Sinnes entkleidet.

Über diese Unterscheidung zwischen einem eigentlichen und einem uneigentlichen Gebrauch des Wortes Evangelium sind sich

alle Theologen einig; sie ist so einfach, klar und wohlbegründet, daß, einmal aufmerksam gemacht, jeder Mensch sie verstehen und billigen muß, handelt es sich doch hierbei lediglich um den nachweisbaren Sinn eines Wortes.

Verwickelter liegen die Verhältnisse bei einer zweiten notwendigen Unterscheidung, welche, wohlbetrachtet, weniger den Sinn des Wortes Evangelium betrifft, als die Lehren Jesu, wie sie uns durch Matthäus, Markus, Lukas und Johannes überliefert worden sind.

Verbreitet ist unter uns die Meinung, Jesus Christus habe eine auf reine Sittlichkeit hinzielende undogmatische Religion gegründet, die manchmal als „Jesusreligion" bezeichnet und im Gegensatz zu der Religion des Paulus und der Kirche gefeiert wird. So gibt z. B. Immanuel Kant in seinem Buch über Religion — hauptsächlich nach der Bergpredigt, doch mit Heranziehung verwandter Stellen — eine Zusammenfassung der dort verkündeten Lehren, aufgefaßt als reine Sittenlehren, die er mit den Worten beschließt: „Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann", und einige Zeilen weiter heißt es: „die jedem Menschen verständlich und ohne allen Aufwand von Gelehrsamkeit überzeugend sein muß" (4. Stück, I. Teil, 1. Abschn.). Bei aller Ehrfurcht vor dem größten Denker kann man nicht umhin, diese Behauptung Kant's als irrig zu bezeichnen, oder wenigstens als irreführend. Historisch stimmt es nicht, daß die sittlichen Gebote der Bergpredigt den Inhalt des christlichen Glaubens und seine ungeheure Lebenskraft ausgemacht hätten; innerlich stimmt es aber noch weniger, daß mit dieser Auffassung des Heilandes als eines Moralpredigers der Kern seiner Botschaft an uns Menschen getroffen sei. Ein sehr zuverlässiger Führer, Bischof Lightfoot, äußert sich hierüber (in dem Vorwort zu seinem Buch über den *Philipperbrief*): „Eine natürliche Gegenwirkung gegen die Last der Dogmen verleitet dazu, allen Nachdruck auf die sittlichen Lehren des Evangeliums zu legen. Manche Menschen nehmen stillschweigend an, manche behaupten sogar ausdrücklich, die Bergpredigt bilde den Kern des Evangeliums. Diese Auffassung entspringt gewiß einem gesünderen Instinkt als engherziger Dogmatismus, aber in Wirklichkeit ist sie nicht weniger gefährlich und bedroht selbst die Sittlichkeit: denn sind erst die

Quellen des Lebens abgeschnitten, so wird der Strom bald aufhören zu fließen." Den Quellpunkt jeglichen Lebens bildet, wie wir aus den beiden vorangehenden Kapiteln erfuhren, die Überzeugung, in Jesu Christo den Mittler zwischen Mensch und Gott zu besitzen.

Die Jünger selber würden am allererstauntesten sein, wenn sie erführen, man erkläre auf Grund ihrer eigenen Berichte ihren Herrn und Meister für einen bloßen Sittenlehrer, eine Art jüdischgefärbten Stoiker — ihn, den Gottgesandten, der sie durch Wort und Beispiel gelehrt hatte, sich stets in Gottes unmittelbarer Gegenwart zu fühlen, um des Gottesreiches willen Vater und Mutter zu verlassen und voll Freude in den Tod zu gehen, — und dessen Worte ihnen noch in den Ohren klangen: „Wer mich verleugnet vor den Menschen, den will auch ich verleugnen vor meinem Vater im Himmel" (*Matth.* 10, 33).

So viel nur über Gebrauch und Mißbrauch des Wortes Evangelium; reden wir nun von diesem selbst.



Seit Monaten (vielleicht schon seit Jahren) den göttlichen Heiland begleitend als stundstündliche Zeugen seiner Erdentage, hatten die Jünger — aus dem, was uns alle bändigt, entrückt — gleichsam im Vorhof des Reiches Gottes gelebt; nun aber war der Verrat wie ein Blitz in ihre Reihen gefahren, jäh gefolgt von der Gefangennahme, der Verurteilung und dem qualvollen Tode; um dem Heiland nachzufolgen, hatten sie alles verlassen, und jetzt war er — der sonst Kranke heilte und Tote erweckte — ihnen allen in den Tod vorangegangen, und zwar in die, nach der Vorstellung der Juden, schmählichste aller Todesarten: „verflucht ist jeder, der am Holze hänget!" (nach *Gal.* 3, 13). Plötzlich jedoch war das nie Erwartete geschehen: der Entschwundene stand wieder lebend mitten unter ihnen! Seine Liebe hatte ihn zu seinen Getreuen zurückgeführt, womit die Gewähr ihrer göttlichen Eigenart und ihrer ewigen Dauer gegeben war. Aus diesem ungeheueren Erlebnis schöpften jene einfachen Männer die Kraft zu dem mehr als menschlichen Werke, das sie jetzt vollbrachten: hiermit ward das Christentum geboren.

Wenig Bildung besaßen die Jünger, über gar keine weltlichen Verbindungen verfügten sie, in einem abgelegenen Erdenwinkel waren sie daheim: Eines aber — ein Einziges — wußten sie, sie allein wußten es, und gerade nach diesem Einen fragten und suchten durch tausend Verworrenheiten hindurch alle Menschen: diese Galiläer hatten den Mittler zwischen Mensch und Gott gefunden und dadurch zugleich die Fähigkeit empfangen, ihn der ganzen Welt zu verkünden.

Nun waren diese Männer — wie schon bemerkt — nicht Männer, die über philosophische Kenntnisse verfügten und dementsprechend sich hätten neue Lehrsätze erfinden können; notwendig mußten sie ihr Erlebnis des lebendigen und des von den Toten auferstandenen Heilandes in irgendeiner ihnen, als Menschen aus dem Volke geläufigen Vorstellung unterbringen — ich will sagen, sie waren unfähig, für das Neue einen gedanklich neuen Behälter zu schaffen; vielmehr griffen sie einfach die damals weitverbreitete Vorstellung eines erwarteten Retters der Judenheit aus allen Nöten auf und überzeugten sich und Andere, Jesus von Nazareth sei dieser ersehnte Messias, d. h. „der Gesalbte“ aus dem Hause David's — ins Griechische übertragen, „der Christ“.

Aus diesem Umstand ergibt sich mit Notwendigkeit, daß von den evangelischen Berichterstattern einige Gewaltsamkeit zu erwarten steht. Hierbei ruht unsere Aufmerksamkeit zunächst besonders auf den drei ersten Evangelien; doch erweist sich das vierte Evangelium den drei anderen, bei genauerer Erforschung, näher verwandt, als man auf den ersten Blick vermutet; es entstammt dem gleichen Urquell und teilt darum, trotz aller Weiterentwickelung, die gleichen Lebensbedingungen.

Nach der Evangelisten eigenem Bericht entsteht der Gedanke, Jesus sei der verheißene Messias der Juden, unter den Jüngern selbst erst gegen Ende der irdischen Laufbahn ihres Meisters; zurückblickend aber färbt er — wie nicht anders möglich — ihre ganze Erzählung und veranlaßt nicht allein Mißverständnisse, sondern auch unbewußte Zusätze und Erfindungen. Nicht etwa, daß wir den guten Glauben und die wesentliche Wahrhaftigkeit jener Männer anzweifeln, vielmehr haben wir diese Eigenschaften an ihrem Werke im vorigen Kapitel über alles Lob erhaben gefunden; es war aber

unvermeidlich, daß, wer dieses einzige Leben und Lehren nach dem Schema „Messias der Juden“ sich zurechtlegte, beiden — dem Leben und dem Lehren — höchst gewaltsame Deutungen aufzwingen mußte. Den Erzählern kam es eben nicht bloß darauf an, ihre Erlebnisse treu zu berichten, sondern fast noch mehr darauf, Andere zu ihrer Überzeugung von der Messiaswürde des Heilandes zu bekehren.

Diese Überzeugung beglückte sie, denn „Messias“ war der höchste Ehrentitel, der innerhalb des ihnen einzig vertrauten jüdischen Weltbildes verliehen werden konnte; erkannte das ganze jüdische Volk in Jesus den erwarteten Messias, so schwanden alle Schwierigkeiten und Hindernisse, die Prophezeiungen waren einfach bisher mißverstanden worden, man mußte sie anders lesen lernen; war er der Messias, so mußte notwendig alles stimmen. Wer sich diese Zusammenhänge ruhig und freien Sinnes überlegt, wird den Eindruck eines zwangsmäßig wirkenden Gedankens — was die Wissenschaft eine Suggestivwirkung nennt — gewinnen; folgerichtig war er durchaus nicht, vielmehr sprach dieser Gedanke aller Logik Hohn, und die Jünger selber vernichteten auf immer durch diesen einen Einfall eines leidenden, den Verbrechertod sterbenden Messias ihren eigenen Hauptzweck: das Judentum von der göttlichen Sendung Jesu Christi zu überzeugen; denn kein echter judäischer Jude konnte zugeben, Jesus sei der von seinem Volk erwartete Messias, ohne zugleich aufzuhören, Jude zu sein.

Uns heutigen Christen eignet, infolge fast zweitausendjähriger Gewohnheit, eine Vorstellung von der Bedeutung des Wortes Messias, die nicht bloß der Vorstellung der Juden — und derjenigen der unmittelbaren Jünger Christi — nicht entspricht, sondern kaum einen Berührungspunkt mit ihr aufweist. Für uns ist eben die Annahme, Jesus von Nazareth sei der Christ (und d. h. der Messias), die Grundlage alles Kirchenglaubens; darum wird es uns ohne besondere Belehrung schwer, uns den Messias der Juden vorzustellen; unsere Phantasie ist schon ausgefüllt, so daß bei dem Worte Messias uns sofort der Heiland der Evangelien vor Augen steht und wir das Wort als gleichbedeutend mit „Gott-Sohn“ und mit „Erlöser“ betrachten — was bei dem Messias der Juden nicht zutrifft. Wer sich über letzteren unterrichten will, greift vielleicht am besten nach Emil Schürer's im vorigen Kapitel angeführten Werk, *Geschichte*

des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, wo er, Band II, § 29, einen lückenlosen geschichtlichen Überblick und eine ausführliche „systematische Darstellung" der messianischen Hoffnung finden wird. Da diese Hoffnung eigentlich zu allen Zeiten einen Bestandteil des israelitischen Glaubensschemas ausgemacht hat, so wird es uns nicht wundernehmen, wenn sie im Laufe der vielen Jahrhunderte und der wechselnden Schicksale verschiedene Gestalten annahm, vielmehr werden wir eher über die Beharrlichkeit des leitenden Gedankens staunen: zu allen Zeiten und unter wechselnden Einkleidungen blieb die Idee des Messias eine durch und durch politische Vorstellung (vgl. Sanday: *Christ in recent research,* S. 136); immer bestand der Hauptinhalt dieser Vorstellung in der erhofften Weltherrschaft der Juden, mit begleitender Unterjochung oder gar Vertilgung aller Nichtjuden. In den sogenannten *Psalmen Salomo's* — einer Schrift, die in der Zeit kurz vor Jesu Geburt entstand — lesen wir von dem Messias als „dem Sohn David's mit Kraft gegürtet, der Jerusalem reinigt, mit eisernem Stabe die gottlosen Heiden verdirbt, ein heiliges Volk regiert, unter dem künftig weder Beisasse noch Fremder wohnen darf. . . . Der Messias hält die Heidenvölker unter seinem Joche, daß sie ihm dienen" (Psalm 17). In dem ungefähr gleichzeitigen *Buch der Jubiläen* heißt es von dem Erfolg des Messias: „Israel soll nach Willkür herrschen über alle Völker und soll die ganze Erde an sich ziehen und sie ererben auf Ewigkeit" (32, 19). Eine Stelle aus der *Midrasch* entnehme ich Merx, in der die liebliche messianische Hoffnung zum Ausdruck kommt, „hinter den Israeliten her werde eine (von Jahve gesandte) Flamme alle Nahrung der übrigen Erdenvölker verbrennen, und in Jerusalem große Herrlichkeit einrichten" (*Evangelien,* 2. Teil, 1, 354). Diese wenigen Stellen genügen, um ein lebhaftes Bild von der verbreitetsten Vorstellung der messianischen Hoffnung zur Zeit Jesu zu wecken. Gewöhnlich wurde der Messias als ein König aus dem Stamme David's erwartet — wie wir das vorhin in den *Psalmen Salomo's* hörten — der das Reich Juda wieder aufrichtet und zum Weltreich erweitert; doch lagen hierüber keine dogmatischen Feststellungen vor, und in Zeiten großer Erniedrigung war es edler gearteten Männern eingefallen, zum Messias werde kein bloßer Kriegsheld genügen, vielmehr habe man darunter einen prophetischen

Erneuerer strengster jüdischer Gesetzestreue zu erwarten; und einmal auf diesem Wege, hat es nicht an Zeloten gefehlt, die das ganze messianische Reich in ein himmlisches verwandelten: als Auftakt sollte das Weltende mit Schrecken und mit Vertilgung aller Nichtjuden vorangehen, worauf dann — sei es auf einer erneuten Erde, sei es im Himmel — ein neues herrliches Jerusalem entstehen, beziehungsweise sich herabsenken werde, in welchem der Messias thront. Wichtig ist aber die Feststellung, daß die ersten dunklen Andeutungen in jüdischen Schriften, nach denen vielleicht ein leidender Messias dem triumphierenden vorangehen werde, erst zwei Jahrhunderte nach Christi Tod auftauchten und offenbar durch das sich ausbreitende Christentum eingegeben sind (vgl. Stanton: *The Jewish and the Christian Messiah,* S. 122 fg.); übrigens gewann diese Auffassung vereinzelter Schwärmer innerhalb des Judentums nie Geltung. Das viel genannte 53. Kapitel des *Deuterojesaia* wird von dem jüdischen *Targum* mit Recht nicht von einem leidenden, sondern von einem triumphierenden Messias verstanden (siehe Merx, 2. Teil, 2. Bd., 83). In Kautzsch's maßgebender Ausgabe des *Alten Testamentes* schreibt Professor Guthe zu diesem Abschnitt: „Der Knecht Jahve's kann doch hier nichts anderes bedeuten als in dem übrigen Buche, nämlich das Volk Israel" (1, 640) — nicht also den Messias; die Verse:

Gemißhandelt ward er und er beugte sich willig
Und tat seinen Mund nicht auf,
Wie ein Lamm, das zur Schlachtung geführt wird,
Und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt

sind eine fast wörtliche Anführung aus *Jeremia* (11, 19) und beziehen sich auf die Mißhandlung, die Jeremia selber von seinen Feinden zu erleiden hatte (Cheyne: *Isaiah,* S. 246). Ebensowenig wie einen leidenden Messias haben die Juden jemals einen göttlichen oder halbgöttlichen Messias erwartet; zwar sollte er nach einigen mehr apokalyptisch gefärbten Schriften aus dem Himmel zur Erde herunterkommen, doch als echter Mensch und als Geschöpf Gottes: hierfür berufe ich mich auf den heutigen jüdischen Gelehrten C. Montefiore (*St. Paul and Judaism,* S. 52).

Um nun ein Urteil über die Darstellung des Lebens Jesu durch

die Evangelisten zu gewinnen, ist vor allem notwendig zu wissen, daß die ersten Jünger in der ersten Zeit auf jüdischem Boden stehen blieben.

So läßt sich z. B. mit aller Strenge nachweisen, daß sie — in der echten jüdischen Überlieferung aufgewachsen — den erwarteten und nunmehr von ihnen gefundenen Messias für einen Menschen, und nicht für Gott oder Gottes Sohn hielten: der Ausdruck „Sohn Gottes" war ein den Juden geläufiger und diente einerseits zur Bezeichnung der Engel, andererseits zum bildlichen Lobe ausgezeichneter Menschen — so z. B. guter Könige und gotterfüllter Propheten — wurde aber natürlich niemals buchstäblich verstanden, was ja innerhalb des jüdischen Glaubens ohne jeden Sinn gewesen wäre. Man betrachte nur die ersten Reden Petri in der *Apostelgeschichte;* Form und Inhalt zeugen für ihre Echtheit. Da heißt Jesus „ein Mann, der sich durch gewaltige Taten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn getan hat in eurer Mitte, als von Gott hergesandt erwiesen hat" (2, 22 fg.); die Botschaft richtet sich an „das Haus Israel" allein, und da heißt es, diesen Mann „hat Gott zum Herrn und Christus gemacht" (2, 36). In seiner zweiten Anrede spricht der selbe Apostel: „Der Gott Abraham's und Gott Isaak's und Gott Jakob's, der Gott unserer Väter hat seinen Knecht Jesum verherrlicht..." (3, 13). Auch in dem ersten gemeinsamen Gebet hören wir: „sie haben sich versammelt in dieser Stadt wider Deinen heiligen Knecht Jesum, den Du gesalbt, ..." (4, 27). Immer handelt es sich um einen Menschen, den Gott zum Messias der Juden erhoben hat. Das gleiche bezeugt das Wort, welches der Evangelist den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus, am dritten Tage nach der Kreuzigung, in den Mund legt: „Er (Jesus) war ein prophetischer Mann, gewaltig in Kraft und in Werk und in Wort vor Gott und dem ganzen Volk" (Lukas 24, 19, nach dem ältesten Text): gleichviel, ob man annehmen will, dieses Wort wurde wirklich gesprochen, oder ob man es dem Erzähler zuschreibt — die bloße Tatsache, daß es überhaupt geschrieben wurde, genügt, uns über das, was die Urgemeinde dachte, vollkommen aufzuklären; keine spätere Zeit hätte so zu sprechen gewagt.

Es steht unwidersprechlich fest: die ersten Jünger, aus deren Kreis die Evangelisten, oder wenigstens die Evangelien hervorgingen,

hielten Jesus für den von allen Israeliten (noch heute) erwarteten Messias, den Mann aus David's Stamme, von Gott zur Wiederaufrichtung seines auserwählten Volkes bestimmt. Erst im *Evangelium Johannis* erblicken wir den Übergang zu der neuen, unjüdischen Auffassung; in diesem Evangelium — wie der Spezialforscher E. F. Scott ausführt — „tritt die Frage der Messianität in den Hintergrund und wird schließlich aus den Augen verloren angesichts der weit höheren Würde.... Der Name Messias verlor seine historische Bedeutung und wurde gleichlautend mit Gott-Sohn" (*The Fourth Gospel, its purpose and theology,* 2. Aufl., S. 70 u. 369). An derjenigen Stelle, wo Johannes den Vorfall von Cäsarea Philippi erzählt (6, 69) und wo Matthäus (16, 16), Markus (8, 29) und Lukas (9, 20) das angebliche Bekenntnis des Petrus bringen: „Du bist der Messias", läßt ihn Johannes sprechen: „Du bist der Heilige Gottes." Die Gedanken der drei ersten Evangelisten aber — also derjenigen, aus denen wir die lebendige Vorstellung der Persönlichkeit zu schöpfen pflegen — bewegen sich, wie gesagt, noch innerhalb der echt jüdischen Messias-Vorstellung. Daß sie überhaupt auf einen solchen Gedanken verfielen, läßt sich nur aus der Armut des religiösen Lebens der Juden erklären, welches ihnen eine einzige Idealgestalt bot.

Freilich erheben einzelne neuere Gelehrte den Einwurf, die messianische Hoffnung sei zur Lebenszeit Christi im eigentlichen Volke so gut wie ausgestorben gewesen; die Behauptung ist jedoch offenbar irrig, da kurz vorher und kurz nachher verschiedene Männer die Messiaswürde für sich in Anspruch nahmen, die Fahne der Empörung aufrollten und großen Anhang (namentlich in Galiläa) fanden; außerdem haben Schürer und Stanton nachgewiesen, daß die Erwartung des Messias dazumal besonders hoch gesteigert war. Insofern kann man es also begreifen, wenn schlichte Männer aus dem Volke sich überzeugten, Jesus müsse der erwartete Messias gewesen sein.



Indem jedoch die Jünger sich anschickten, diese Überzeugung öffentlich zu vertreten, fanden sie sich bald zu dreierlei Unternehmungen verpflichtet, durch welche sie sich in allerhand Widersprüche und Gewaltsamkeiten verwickelten und einen Teil ihrer

reinen Naivität, der Erscheinung des Göttlichen gegenüber, einbüßten: sie mußten nachweisen, daß die Propheten Israels einen leidenden, duldenden, verschmähten und schimpflich getöteten Messias von Anfang an geweissagt hatten, was der Meinung sämtlicher Schriftkenner widersprach; sie mußten den Glauben an die glorreiche apokalyptische Wiederkehr des Gekreuzigten einflößen, und drittens mußten sie das Wunderwirken Jesu mit möglichst grellen Farben ausmalen, weil gerade dieses Beweismittel bei dem unwissenden Volk stets den stärksten Eindruck macht. In allen drei Fällen mußten sie von ihren echten Erinnerungen an Jesum mehr oder weniger abweichen.

Der Beweis aus Weissagung war darum unerläßlich, weil die Juden nur das als geschichtlich wahr annehmen durften, was ihre Propheten vorverkündet hatten (Holsten: *Paulus* 2, 19). — Mit dem Offenbarungswesen der Apokalyptik verhielt es sich folgendermaßen: je tiefer das jüdische Volk politisch sank, und je ferner infolgedessen seine Hoffnung auf Weltherrschaft rückte, um so mehr hatte sich — unter dem Einfluß babylonischer und persischer Ideen — eine früher den Juden unbekannte Phantastik über das Ende der Welt, und was alles darauf folgen sollte, entwickelt. Diese Lehren „von den letzten Dingen", von der Wissenschaft *Eschatologie* genannt und von den gelehrten Rabbinern zu allen Zeiten mißtrauisch behandelt, wenn nicht gar verworfen, bildeten einen Ersatz für den versiegten Strom der Prophezeiung. Schon der 74. Psalm (gedichtet anderthalb Jahrhundert vor Christi Geburt) erhebt die Klage: „Kein Prophet ist mehr da!" An Stelle der Propheten, die stets in der politischen Gegenwart wurzelten und mit ihrer Person sich für ihre Lehren einsetzten, verbreitete sich jetzt — gerade um die Zeit kurz vor und kurz nach Jesu Leben — aus dunklen Winkeln ein frommes Schrifttum, das seine angeblichen Offenbarungen — um ihnen Gewicht zu geben — Männern der Vorzeit zuschrieb, z. B. dem Moses, dem Jesaja oder gar dem Erzvater Enoch. Dieses sonderbare Schrifttum übte zu der Zeit, von der wir handeln, eine mächtige Wirkung auf die Phantasie, namentlich der Volkskreise, aus und hat infolgedessen die Evangelien bedeutend beeinflußt. — Daß der Beweis aus Wundern Jesu ebenfalls unerläßlich war, bedarf keiner weiteren Begründung.

Widmen wir eine kurze Betrachtung jedem dieser drei erwählten Beweismittel für die Messianität Jesu. Vorausschicken will ich noch zwei kurze Bemerkungen.

Die erste ist wichtig. Uns Heutigen stehen alle drei Beweismittel der Evangelisten besonders fern; weder Weissagungen noch Offenbarungen noch Wunder sind geeignet, auf uns überzeugend zu wirken: daher bedarf es einer geschichtlichen Erwägung, damit wir ihre frühere Bedeutung erfassen.

Der zweiten Bemerkung wollen wir kein besonderes Gewicht beilegen, immerhin ist sie jedoch geeignet, auf gewisse Dinge aufmerksam zu machen, welche sonst unbeachtet bleiben. Ganz allgemein gesprochen, darf man behaupten: im *Evangelium des Matthäus* wird noch mehr Gewicht als in den anderen Evangelien auf die prophetischen Beweise gelegt, immer von neuem vernehmen wir die Worte „damit die Schrift erfüllet werde"; Lukas liebt es, „die letzten Dinge" — Hölle und Himmel, Strafen und Belohnung — besonders zu betonen; Markus ist der derbe Mann, der sich auf den Eindruck der gewirkten Wunder am meisten stützt und der den Heiland seinen Jüngern verheißen läßt, sie würden Schlangen mit den Händen aufheben, ohne von ihnen gebissen zu werden, und Gifte trinken, ohne daran zu sterben (*Mark.* 16, 18) — also genau die Kunststücke, welche noch heute wandernde Derwische und andere orientalische Zauberer ausüben; bei Johannes treffen wir zwar alle drei Beweismittel noch an, doch in wunderbar verklärender Vergeistigung.

*

Der Drang, Kunde über das Zukünftige zu erlangen, scheint allen Menschen angeboren zu sein: ein angeborener Wahnsinn, urteilen wir Heutigen, nichtsdestoweniger ein Drang, der im Altertum alle, auch die kultiviertesten Geister beherrschte, und der noch unter uns „Aufgeklärten" manchen sonst gescheiten Menschen in nächtlich verbergender Stunde zur Kartenlegerin führt. In der hellenischen Welt, zur Zeit der höchsten Blüte, gab es Hunderte von Heiligtümern, an denen Fragen, die Zukunft betreffend, Beantwortung fanden. Beinahe alle Götter, außerdem manche Heroen der Altzeit wurden zu diesem Zwecke angerufen. Die allgemeine Sitte

trieb sowohl den Privatmann, dem ein wichtiges Geschäft bevorstand, wie die Gemeinde, die eine neue Verordnung zu erlassen beabsichtigte, und den Staat, der unschlüssig schwankte, ob er Krieg erklären solle oder nicht, zum Orakel hin, sich Rats zu holen. Die amtierenden Priester, die entweder die Stimmen der Götter zu vernehmen vorgaben, oder aber deren Antwort aus dem Rauschen einer Eiche, aus dem Geplätscher einer heiligen Quelle, aus dem Klirren einer am Altar angeschlagenen Kette, aus dem Zungenreden einer in Extase geratenen Priesterin zu deuten wußten, hießen bei den Griechen Propheten. Durchaus anders geartet war der israelitische und der jüdische Prophet (der *Nabi*) — ohne Frage die bedeutendste Erscheinung, welche diesem dürren Boden entwuchs. Mit wenigen Ausnahmen stand er in schroffem Gegensatz zur amtlichen Priesterschaft; Jesaia z. B. erklärt, „Gott möge den Sabbat nicht und hasse die festgesetzten Feiertage", und Jeremia stellt sich vor dem Tempel zu Jerusalem auf und ruft laut: „Verlaßt euch nicht auf die Lügen, wenn sie sagen, hier ist des Herrn Tempel!" Diese Propheten beantworten keine müßigen Fragen, vielmehr stehen sie im Mittelpunkt des politischen Lebens ihrer Gegenwart und sind leidenschaftlichen Tribunen zu vergleichen. Nicht die Verkündigung der Zukunft schwebt ihnen als Ziel vor, vielmehr die veredelnde Umgestaltung der Gegenwart, und sie malen nur in flammenden Farben — wie sie Orientalen zu Gebote stehen — abschreckende und anlockende Zukunftsbilder ihren Volksgenossen vor die Augen hin, um sie zu bewegen, sofort das Bessere zu erwählen. Daher genossen die israelitischen Propheten auch außerhalb des Judentums Ansehen; Griechen, die dem Christentum nicht angehörten, lasen gern in ihnen und fanden ihre eigene Mythologie bestätigt: so z. B. entnahmen sie dem *Liede Jakob's* die Vorverkündigung des Dionysos, Jesaia's angebliches Wort über die Jungfrau, die einen Sohn gebären sollte, galt ihnen als Andeutung auf den Perseus, und wenn der Psalmist von einem Mann redet „stark wie ein Riese", so konnte sich das offenbar nur auf Herakles beziehen (Hatch, *Greek Ideas,* S. 73 fg.).

Schon an diesen Beispielen ersieht man aber, daß es weniger darauf ankam, was die Propheten hier und da über zu erwartende Begebenheiten wirklich verkündet haben mochten, als auf das, was

man in sie hineinlas: jedes Wort wurde als geheimes Zeichen für ein anderes Wort gedeutet; kein Satz durfte nach seinem geraden Sinn verstanden werden. Da blieb man denn nicht auf die eigentlichen Propheten beschränkt, vielmehr dehnte man diese Methode auf das ganze *Alte Testament* aus und deutete alle die berichteten Vorgänge aus der Vergangenheit zugleich als geheime Hinweise auf kommende Begebnisse. Derartige Auffassungen herrschten damals allgemein; nirgends aber war die Kunst der Deutung so entwickelt wie bei den jüdischen Schriftgelehrten; von diesen übernahmen die Evangelisten das Verfahren, Paulus und die ersten Christen, sodann die Kirchenväter eiferten ihnen nach, und während Jahrhunderten bildete „der Beweis aus der Schrift" — *gegraptai,* es steht geschrieben — das Hauptüberzeugungsmittel der Messianität Jesu, sowie der anderen grundlegenden Kirchenlehren. Der geistesmächtigste Mann unter den frühen Christen, Origenes, lehrt: „Die Schriften (der Bibel) sind vom Geiste Gottes erfaßt und tragen nicht allein die beim ersten Blick zu ersehende Bedeutung, sondern zugleich einen anderen tieferen Sinn, auf den die meisten Leser nicht achten. Denn die geschriebenen Worte sind die Behälter für gewisse Geheimnisse *(sacramenta)* und die Abbilder göttlicher Dinge" (*De Principiis,* Vorw., Abschn. 8). Und der selbe Origenes sagt in seiner berühmtesten Schrift *Gegen Celsus* (den Gegner des Christentums): „Das stärkste aller Beweismittel zur Bestätigung dessen, was wir von Jesu behaupten, bildet die Tatsache, daß sein Kommen von den jüdischen Propheten vorausgesagt ward" (Buch 1, Kap. 49). Auch Ignatius überliefert den Einwand der Juden: „Wir glauben dir nichts aus dem Evangelium, solange du es uns nicht nachgewiesen hast in den *Archaia* — d. h. in den Schriften des *Alten Testamentes"* (nach Burkitt).

Ich greife hier etwas weiter, damit der Leser die Geistesstimmung kennen lerne, aus der die Evangelisten zu ihrem uns so fremd anmutenden Unternehmen die Anregung schöpften. Die Theologen treiben zwar das Allegorisieren noch heute munter weiter, doch uns Anderen fällt es zunächst schwer, und es regt sich im Innern der Geist des Widerspruches, wenn uns zugemutet wird, in der Tatsache, daß Moses eine eherne Schlange in der Wüste aufrichtete, durch deren Anblick Gebissene geheilt werden sollten, eine

sichere Vorherverkündigung des Kreuzestodes Jesu Christi zu erblicken (*Joh.* 3, 14). Und doch fehlt diese eherne Schlange als „Beweis“ bei vielleicht keinem einzigen Kirchenvater, so sicher konnten sie des Eindruckes sein, den diese allegorische Umdeutung auf ihre Leser machen mußte. Ich füge ein zweites Beispiel hinzu, gleichfalls der Wüstenwanderung Israel's entnommen. Der Leser wird sich erinnern, daß, als einmal das Volk vor Durst verschmachtete, Moses von Jahve den Befehl erhielt, mit seinem Stabe auf einen Felsen zu schlagen, worauf dann dem Felsen Wasser entquoll; Paulus nun deutet diesen Vorgang folgendermaßen: „Sie tranken aus einem mitgehenden geistlichen Felsen, der Fels aber war der Christus“ (*1. Kor.* 10, 4)! Einmal auf diesem Wege, war es schwer, eine Grenze anzuerkennen, und so zieht denn schon Justin das ganze mosaische Ritualgesetz herbei als symbolische Vorherverkündigung des Lebens und Leidens Jesu Christi. Ein Beispiel. Er redet vom Passah-Lamm (vgl. *2. Buch Mosis* 12, 9) und sagt: „die Verordnung, das Lamm unzerteilt zu braten, deutet symbolisch auf das Kreuzesleiden Christi. Das gebratene Lamm wird derartig angerichtet, daß es ein Kreuz darstellt, indem nämlich einer der beiden Spieße den Körper der Länge nach durchsticht, während der andere quer durch den Rücken gesteckt wird und an letzterem die Pfoten angebunden werden“ (*Dialog mit Tryphon* 40, 3). An der selben Stelle folgt gleich ein zweites Beispiel. Am jüdischen Feste der Versöhnung (vgl. *3. Buch Mosis* 16, 5 fg.) werden zwei Böcke dargebracht, von denen der Hohepriester den einen auf dem Altar opfert, während der andere — der Sündenbock — in die Wüste hinausgejagt wird: diese gottesdienstliche Handlung verkündet fraglos, nach Justin, die zweimalige Erscheinung Jesu Christi auf Erden — die erste, die zum Kreuzestode führt, die zweite, wo er kommen wird auf Wolken des Himmels usw. Ehe ich von Justin — der weniger als hundert Jahre nach den Evangelisten schrieb — Abschied nehme, will ich noch auf einen Text aufmerksam machen, den er nicht müde wird als einen der schwerstwiegenden Beweise für die Wahrheit der christlichen Lehre anzuführen und eingehend von allen Seiten zu beleuchten. Dieser Text entstammt dem sogenannten Abschiedslied Jakob's (*1. Buch Mosis,* Kap. 49). Hier heißt es, mit Bezug auf Juda: „Er wird sein Füllen an den Weinstock

binden, und seiner Eselin Sohn an den edlen Reben. Er wird sein Kleid in Wein waschen, und seinen Mantel in Weinbeerblut." In diesen Worten erblickt Justin nicht allein die Voraussage der Passion, von Jesu Einzug in Jerusalem, auf einem Esel reitend, an, bis zum Lanzenstich am Kreuze, sondern er entnimmt daraus noch allerhand Belehrung. Der „Mantel" z. B., „von dem der Heilige Geist an dieser Stelle durch den Propheten redet, bedeutet die Gesamtheit der gläubigen Menschen, die Jesus in seinem Blute reinwaschen sollte". Und daß von „Weinbeerblut" die Rede ist, zeigt an, daß Jesus „wohl Blut in den Adern führen werde, nicht aber aus Mannessamen geboren, sondern aus der Kraft Gottes" (siehe z. B. *1. Apologie,* Kap. 32 und *Dialog mit Tryphon,* Kap. 54). Namentlich das Eintreffen der „ausdrücklichen Prophezeiung" bezüglich des Esels und seines Füllens beim Einzug in Jerusalem bildet nach Justin „den unwiderleglichsten aller Beweise, daß Jesus der Christus sei" (*Tryphon,* Kap. 53, 2). Nebenbei sei daran erinnert, daß Justin's *Apologie* an den Kaiser Mark Aurel gerichtet ist. Was der Imperator dazu gesagt hat, ob ihm überhaupt die Schrift zu Gesicht kam, weiß man nicht, doch die Tatsache bleibt, daß ein hoher kirchlicher Würdenträger von edler feuriger Gemütsart derartige Argumente für geeignet hielt, einen solchen Mann zu überzeugen. Die Juden freilich müssen sich in dieser Luft heimisch gefühlt haben, nur ward es ihnen schwer bis zur Unmöglichkeit, derartige Vergewaltigungen des Sinnes ihrer alten Schriften gläubig hinzunehmen; hierüber schreibt Paulus: „Bis heute, wenn Moses gelesen wird, liegt die Decke über ihren (der Juden) Herzen. Wo aber die Bekehrung zum Herrn eintritt, wird die Decke weggenommen" (2. *Kor.* 3, 15, 16).

Den Evangelisten muß man die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie einen verhältnismäßig bescheidenen Gebrauch von den angeblichen Vorherverkündigungen machen; immerhin beherrscht auch sie diese Wahnvorstellung in nicht unbedenklichem Grade. Wie einer aus ihrem Kreise schreibt: „Ihr tut gut, euch an das prophetische Wort festzuhalten, als an einer Leuchte, die da scheint an finsterem Ort, bis der Tag durchbricht und lichtbringend aufgeht in euren Herzen, darüber vor allem klar, daß keine Schriftweissagung eigene Lösung zulässet, denn nie ist eine Weissagung durch menschlichen Willen geschehen, sondern getragen vom Heili-

gen Geist haben von Gott aus Menschen geredet" (2. *Petrus* 1, 19fg.). An gar vielen Orten, fürchte ich, haben sich die Evangelisten, sowie namentlich ihre späteren Bearbeiter, durch diese „Leuchte" zu abenteuerlichen Behauptungen verleiten lassen; gewiß tun wir wohl daran, jedesmal, wenn wir einer Berufung auf das *Alte Testament* begegnen, auf der Hut zu sein — einerseits vor den unbewußt wirkenden Einflüsterungen derartiger „Weissagungen" auf die redlichen Berichterstatter, andererseits vor den geschäftigen Ergänzern, denen es daran lag, jede Voraussage als eingetroffen darzutun. Denen, die erstaunt sein sollten, einer Kenntnis abgelegener Schriftstellen bei so einfachen Volksleuten zu begegnen, diene zur Erklärung, daß dazumal Sammlungen von sogenannten *Zeugnissen* in Umlauf waren, durch welche man die Hoffnung auf den Messias im Volke wachzuhalten bezweckte (Milligan, *N. T. Documents* 207); solche aus allem Zusammenhang losgelöste Bruchstücke waren erst recht geeignet, in den Köpfen Unbewanderter Verwirrung zu stiften und Wesentliches mit Unwesentlichem durcheinander zu werfen.

Man betrachte nur die Geburts- und Kindheitserzählungen bei Matthäus; hier waltet die Phantasie frei, weil gar keine wirkliche Erinnerung des Schreibers vorliegt, und da begegnen wir nun Schritt für Schritt der angeblichen Erfüllung angeblicher Weissagungen. In einem genau bekannten geschichtlichen Augenblick hatte z. B. Jesaia, der leidenschaftliche Vaterlandsfreund, dem zaghaften König Ahas — der im Begriffe war, den Assyrer ins Land zu rufen, um mit seiner Hilfe die beiden Nachbarn Judäas zu vernichten — eine Weissagung entgegengeschleudert, durch welche er dessen Entschlüsse umzustimmen hoffte. Die Weissagung beginnt mit den Worten: „Wenn heute junge Weiber schwanger werden und einen Sohn gebären, werden sie ihn zwar Immanuel (Gott-mit-uns) nennen, doch usw. usw." (7, 14 nach Kautzsch). Durch diese Weissagung gibt der Prophet dem König zu verstehen: zwar werden durch deine Politik deine zwei Nachbarn bald erledigt sein und diejenigen Frauen, die jetzt in der Hoffnung sind, werden ihre Söhne vor Freude Gott-mit-uns benennen; doch ehe diese „Gottfriede" soweit herangereift sind, das Böse von dem Guten unterscheiden zu können (also in wenigen Jahren), wird der dritte Feind, den du jetzt als Freund ins Land rufst, Judäa in eine Wüste verwandelt haben.

Es liegt alles so klar faßlich wie möglich vor Augen, und auch das Bildliche, das die orientalische Redeweise mit sich bringt, ist völlig durchsichtig und wirkungsvoll. Nun aber schlage man im *Evangelium Matthäi,* Kap. 1, die Verse 18 und folgende nach, wo die Geschichte von der Geburt aus der Jungfrau erzählt wird, mit den Worten abschließend: „Das alles aber ist geschehen, damit in Erfüllung gehe, was der Herr durch das Wort des Propheten gesprochen hat — Siehe, die Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären und sie werden ihm den Namen Immanuel geben . . .“ Was die Berufung auf den Namen Immanuel in diesem Zusammenhange bedeutet, weiß ich nicht, da der Heiland den Namen Jesus erhielt; im übrigen aber sehen wir die Vorstellung von der Jungfrauengeburt durch einen gröblich mißverstandenen Text, der keine entfernteste Beziehung zu den messianischen Hoffnungen aufweist, zugleich eingegeben und als notwendig „bewiesen“.

Auch die folgenden Episoden im ersten und zweiten Kapitel des *Evangeliums Matthäi* — Bethlehem als Geburtsort, die heiligen drei Könige, die Flucht nach Ägypten, der Kindermord, die Niederlassung in Nazareth — beziehen sich alle ausdrücklich oder stillschweigend auf Weissagungen der Propheten, wobei wieder die wunderlichsten Vergewaltigungen der alten Texte stattfinden. So z. B. legt der Prophet Hosea Jahve folgende Worte in den Mund: „Als Israel jung war, gewann ich es lieb und rief seine Scharen aus Ägypten. Je mehr ich sie rief, desto mehr zogen sie sich von mir zurück: sie schlachteten den Baalen und opferten den Bildern usw.“ (11, 1fg.). Das Ganze bezieht sich unmißverständlich auf die Befreiung aus der ägyptischen Gefangenschaft, was auch die Fortsetzung des Textes bestätigt. Hinzugefügt muß werden, daß gewisse abgeleitete Handschriften statt „seine Scharen“ den Ausdruck setzen „meinen Sohn“ — ein Ausdruck, der in den Schriften des *Alten Testamentes* stets soviel bedeutet wie „das Volk Israel“, folglich genau dasselbe besagt wie die beste Handschrift, wenn sie „seine Scharen“ schreibt. Wie aber verwendet der Evangelist ein solches Wort? Er erzählt die Flucht nach Ägypten und begründet sie: „auf daß erfüllet würde, was der Herr gesagt durch des Propheten Wort, ‚Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen‘!“

Sobald bei Matthäus die persönlichen Erinnerungen an den

Heiland die Oberhand gewinnen, weichen die Weissagungen mehr in den Hintergrund, doch ohne jemals dem Geschichtlichen das Feld ganz zu räumen; so z. B. wird die einfache Tatsache, daß Jesus, als seine öffentliche Tätigkeit begann, nach Kapernaum zog, durch eine lange, verwickelt zusammengestellte und recht ungenaue Anführung aus Jesaia begründet „damit erfüllet würde". Anstatt die Gepflogenheit des Heilandes, in Gleichnissen zu reden, aus der Eigenart seines Wesens und namentlich aus der Eigenart seiner Botschaft abzuleiten, kehrt hier wieder die geisttötende Versicherung: „ohne Gleichnis redete er nichts zu ihnen, auf daß erfüllet werde, was da gesagt ist durch das Wort des Propheten Jesaia — ‚Ich will auftun mit Gleichnissen meinen Mund, ich will ausschütten, was verborgen ist von der Schöpfung her'"; wobei als bezeichnend für den Grad der Schriftkenntnisse des Verfassers (beziehungsweise des Bearbeiters) bemerkt zu werden verdient, daß dieses angeführte Wort im Buche *Jesaia* nicht vorkommt, vielmehr dem 78. Psalm, Vers 2, entnommen ist, und nach der richtigen Handschrift, in der richtigen Übersetzung lautet: „Ich will meinen Mund zu Sprüchen auftun, will Rätsel aus der Vorzeit verkünden" — worauf eine Zusammenfassung der Geschichte Israels, eine Aufzählung der Wohltaten Jahve's und der beständigen Undankbarkeit „des abtrünnigen und widerspenstigen Geschlechtes" folgt.

Gegen Schluß des *Evangeliums Matthäi* bricht wieder die Flut der Weissagungen durch; namentlich die Erzählung von der Kreuzigung — der eingestandenermaßen die Jünger nur „aus der Ferne" zugesehen hatten — erweist sich als Punkt für Punkt aus vorausgesetzten Erfüllungen von Prophezeiungen aufgebaut und läßt den Heiland mit einem Ausruf des Psalmisten verscheiden, ohne ein einziges der überlieferten göttlichen Kreuzesworte zu melden.

Hin und wieder sind wir in der Lage, dem nachträglichen Entstehen der Beziehung auf eine Weissagung und dem Einschieben dieses späteren Einfalles in des Evangelisten ursprüngliche Erzählung mit Augen zu folgen. Ein belehrendes Beispiel bietet der Bericht über den Einzug nach Jerusalem. In der ältesten bekannten Handschrift lesen wir im *Evangelium Johannis* (12, 12) einfach: „Jesus aber ritt auf einem Esel" — was nichts Auffallendes an sich hat, da er aus dem wohlhabenden Hause der Geschwister Maria,

Martha und Lazarus den Weg antrat und das Reiten auf Eseln dortzulande von jeher üblich war; so ritten z. B. David und Salomon auf Eseln oder auf Maultieren. In der späteren, uns geläufigen Fassung des Johannes heißt es schon: „Jesus aber traf ein Eselein und setzte sich darauf", wodurch der Übergang in eine besondere göttliche Fügung angedeutet wird. Bei den drei anderen Evangelisten läßt aber der Heiland den Esel ausdrücklich holen, und zwar lesen wir in *Matthäus* (21, 1 fg.) folgende Weisung: „Gehet in das Dorf euch gegenüber, so werdet ihr sogleich eine Eselin angebunden finden und ein Füllen bei ihr, die bindet los und bringet sie mir, und wenn jemand etwas zu euch sagt, so saget: der Herr bedarf ihrer, so wird er sie alsbald ziehen lassen. Dies geschah aber, damit erfüllet würde, was gesagt ist durch das Wort des Propheten usw." Die Jünger tun wie befohlen, bringen die Eselin und das Füllen und nun heißt es, unbegreiflicherweise: „sie legten Kleider auf sie, und er setzte sich auf dieselben" — so daß es den Anschein hat, als wäre Jesus — der Prophezeiung Sacharjas zulieb — zugleich auf der Eselin und auf dem Füllen geritten. Die späteren Bearbeiter des *Markus* und *Lukas* haben die Ungeschicklichkeit dieser Fassung empfunden und die Eselin-Mutter fortgelassen; sie erzählen nur von einem Füllen und streichen dafür das von Matthäus angeführte Prophetenwort[1]).

Die vorangegangene Betrachtung über den Einfluß, den der Wahngedanke der Weissagung auf die evangelischen Berichte ausüben mußte, bildet nur die kurze Skizze eines unerschöpflich verwickelten Gegenstandes; doch glaube ich, der Leser wird eine lebhafte Vorstellung von den unausbleiblichen Folgen dieses so eigenmächtigen „Beweis"-Verfahrens gewonnen haben: allerhand Luftgestalten drängen sich auf, Mißverständnisse nisten sich für immer ein, treue Erinnerungsbilder erleiden Verbiegung, echte Worte des Heilandes erhalten eine ihnen fremde Färbung, die den ursprünglichen Sinn verdeckt.



[1]) Anmerkungsweise sei noch hinzugefügt, daß gewisse Prophezeiungen, auf deren Erfüllung hingewiesen wird, in keiner Schrift des Alten Testamentes aufzufinden sein sollen! Für die nähere Erörterung dieser Fälle verweise ich auf Cheyne's *Bible Problems;* einen interessanten Fall bringt Scott's *The Kingdom and the Messiah*, S. 225.

Der zweite Wahngedanke, der zum Beweise der Messianität Jesu herangezogen wird, weist Züge der Verwandtschaft mit dem ersten auf und fließt an gewissen Punkten in Weissagung über; und doch haben wir allen Grund, zwischen beiden zu unterscheiden. Die Bücher des *Alten Testamentes* — auch die sogenannten prophetischen und die Psalmen — stehen (außer wo sie dem bloßen Ritual gelten) mitten in der Geschichte, und ihre Absicht geht dahin, dieser zu dienen; dagegen geben sich die apokalyptischen Schriften alle als Offenbarungen über die ersten und die letzten Dinge, über Weltschöpfung und Weltende, über die Hierarchie der Engel und der Erzengel, über den Sturz Satan's und der zugleich mit ihm abgefallenen Himmelsscharen, über Gottesplan, Sündenfall und Jüngstes Gericht, über den Ort der ewigen Strafen und das Paradies der Belohnung. Bezeichnend ist es, daß dieses ganze Schrifttum im geheimen entstand; nie hat man den Namen eines der Verfasser erfahren. Die Zuschreibung an berühmte Männer der Vergangenheit verrät die Absicht, einfache Seelen zu täuschen, und zeugt von einem gewissen geistigen Tiefstand. Fremde Beeinflussung — hauptsächlich persischen Ursprungs, doch mit Einbeziehung gewisser hellenistischer Vorstellungen — gab den Anstoß zu einer Gedankenwelt, die sonst den Juden besonders fern lag, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß zur Zeit, als die Apokalypsen entstanden, zahlreiche, meistens asiatisch gemischte Hellenen, äußerlich dem Judentum angehörten, was allerhand damaligen Abirrungen von dem sonst so geradlinigen Wege dieses schematisch erstarrten Glaubens zur Erklärung dient. Wie schon früher bemerkt, handelt es sich um eine vorübergehende Erscheinung, deren erste Spuren nicht weiter als bis ins zweite Jahrhundert vor Christi Geburt hinaufreichen, und deren letzte gegen Schluß des zweiten Jahrhunderts nach Christo zu verblassen anfangen.

Da der Leser, den ich im Auge habe, gewiß auf diesem Gebiete wenig bewandert ist, nenne ich die Titel der bisher — zum Teil erst seit wenigen Jahren — bekannt gewordenen Hauptschriften der Gattung: die *Apokalypse des Baruch,* das *Buch Enoch* (in verschiedenen Fassungen), die *Assumptio Mosis,* die *Psalmen Salomo's,* das *Vierte Buch Esra,* die *Himmelfahrt des Jesaia,* das *Buch der Jubiläen,* die *Sibyllinischen Orakel;* voran geht — wohl als bedeu-

tendstes Erzeugnis dieser Art — das *Buch Daniel,* das einzige von allen, welches Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon fand; und als letztes nenne ich das einzige, welches eine Stelle dauernd im Kanon des *Neuen Testamentes* behauptete — die sogenannte *Offenbarung Johannis.* Alle diese Schriften — auch die zuletzt genannte — sind innerhalb des Judentums entstanden, gewannen aber erst innerhalb der frühen christlichen Gemeinde Bedeutung und Einfluß, indem die Wertschätzung, die gerade diese Bücher von seiten der ersten Jünger und des Paulus genossen, sich auch auf die frühesten Kirchenväter fortpflanzte, welche sie geläufig als „Heilige Schrift" anführen; Clemens Alexandrinus gebraucht sogar den Ausdruck „die Geheimschriften des Christentums"! Es dauerte aber nicht lange, bis höhere Bildung und reifere Überlegung ihren geringen Wert aufdeckten und sie streng verbannten. Unter christlichen Händen hatten inzwischen die meisten nach und nach Änderungen erfahren, namentlich zweckdienliche Ergänzungen: unsere Gelehrten sind eifrig daran, die Urfassung wieder herzustellen. In den von E. Kautzsch herausgegebenen zwei Bänden *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes* findet der deutsche Leser die meisten der hier genannten Offenbarungsschriften von zuständigen Fachmännern übersetzt und erklärt; wer solche Bemühung scheut — und ich möchte es nicht auf mich nehmen, in diesem Falle zuzureden — dem sei Schürer's schon oben wiederholt herangezogene *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* empfohlen, wo er im dritten Band reichliche und zuverlässige Auskunft finden wird.

Alle diese Erdichtungen gehören ursprünglich der Richtung des streng ausschließlichen Judentums an; bei ihnen gelangt kein Nichtjude in den Himmel; ihr Zweck ist ja gerade, das Volk im jüdisch-nationalen Sinne aufzustacheln und gegen die langsam einsickernden Beeinflussungen fremden Geistes zu warnen — wobei freilich die sittliche Besserung und das Vertrauen auf Gott (zugleich mit der Furcht vor ihm) als Hauptmittel zum Zweck eingeschärft werden.

Der Begriff des Messias gewinnt innerhalb dieses Schrifttums, je später desto mehr, an Bedeutung und zwar in einer Gestalt, die der christlichen Messias-Vorstellung immer ähnlicher wird. Nach dem *Vierten Buche Esra* (13, 1 fg.) wird der aus David's Samen ent-

stammte und vor Zeiten der Erde entrückte, von Jahve in den Himmel emporgehobene Messias, einstens „vom Meere her, auf Wolken des Himmels fliegend, kommen". Die verschiedenen Schriften bezeichnen ihn verschieden — als Kriegerkönig oder als Friedensfürst, als Verfechter der Gerechtigkeit oder als des Weltalls Monarchen, auch der Titel Hoherpriester kommt vor. Zwei uns aus den Evangelien vertraute Bezeichnungen für Jesus finden sich schon in dem *Buche Enoch* auf den vom Himmel herabsteigenden Messias angewandt: der Menschensohn und der Christus. In einem allerdings sehr spät anzusetzenden Teil des *Buches Enoch* tritt der Messias gar als Weltrichter, und insofern als Gottes Stellvertreter auf.

Immer mehr erkennt die wissenschaftliche Theologie den großen — in gewissen Beziehungen entscheidenden — Einfluß dieser apokalyptischen Literatur und der aus ihr geborenen Vorstellungswelt auf die evangelischen Berichte sowie auf alle übrigen Bestandteile des *Neuen Testamentes*; Paulus z. B. ist geradezu durchtränkt davon — doch darüber mehr im folgenden Kapitel.

Um zuerst ein leicht faßliches Beispiel dieser Beeinflussung zu nennen: die Vorstellung von den „Sieben Himmeln", welche im *Neuen Testament* wiederholt vorkommt (so im *Hebräerbrief,* in der *Offenbarung Johannis* und mehrfach bei *Paulus*), ist unmittelbar dem *Buche der Geheimnisse des Enoch* entnommen — wie der englische Sonderforscher R. H. Charles nachgewiesen hat. Wenn also dieser Gedanke, der bekanntlich einer dem Judentum fernliegenden Weltanschauung entstammt und der in so schreiendem Widerspruch zu allem steht, was wir von des Heilandes Denken und Lehren wissen — namentlich zu seiner Lehre von dem Reiche Gottes —, wenn also dieser Gedanke sich in die heiligen Schriften des jungen Christentums einschleicht, so verdanken wir dies lediglich den sonderbaren Volksbüchern, von denen wir hier reden. Ein solcher Fall betrifft zwar nur eine Äußerlichkeit und es wird kein Zusammenhang mit Jesus behauptet; dennoch ist er geeignet, uns auf den unentrinnbaren Einfluß, dem gerade die frommen gottsuchenden Menschen jener Zeit unterworfen waren, aufmerksam zu machen und lehrt uns dort überall mißtrauen, wo wir begründeterweise diesen Einfluß voraussetzen müssen; und das müssen wir an gar vielen und wichtigen Stellen unserer Evangelien: zu-

nächst überall, wo von einem nahen Weltende, von einem drohenden Letzten Gericht, von einem auf Wolken wiederkehrenden Messias, von Schrecknissen, die über die Welt hereinbrechen sollen, von posaunenden Engeln usw. gesprochen wird; denn alle diese Dinge bilden den Hauptinhalt der apokalyptischen Schriften, und wenn es auch nicht ausgeschlossen erscheint, daß der Heiland — um sich seiner Umgebung verständlich zu machen — sich gelegentlich dieser im Volke geläufigen Vorstellungen bedient haben mag: es ist ein Ding der Unmöglichkeit, daß sie zu seiner Lehre gehört haben können. Hierauf kommen wir gleich zurück; vorher will ich aufmerksam machen, daß nach den Ergebnissen neuerer Forschung dieser Einfluß noch weiter reicht als unsere Beispiele schon zeigen.

Es handelt sich weniger um zusammenhängende wörtliche Anführungen als um den Gebrauch, seitens der Evangelisten, von Vorstellungen, die den Apokalyptikern geläufig waren, und zwar unter Anwendung der gleichen Ausdrücke. Lesen wir z. B. im Taufbericht des *Matthäus* (3, 16): „da taten sich die Himmel auf", so wird uns bei einiger Überlegung die Eigenart dieser Wendung gewiß auffallen und auf eine dichterische Veranlagung des Schreibers schließen lassen: der Ausdruck entstammt der *Apokalypse Baruch's* (22, 1), wo ebenfalls „der Himmel sich auftut" und daraufhin „eine Stimme vom Himmel" vernehmbar wird. Als weiteres Beispiel nenne ich die Stelle *Matthäus* (25, 41): „Hierauf wird er auch sagen zu denen von der Linken: gehet hinweg von mir, ihr Verfluchten in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln": alle diese Vorstellungen über das Letzte Gericht — daß die Bösen links von Gottes Thron zu stehen kommen, daß sie in das ewige Feuer geworfen werden, wo sie „dem Teufel und seinen Engeln" zum Opfer fallen, alle finden sich in einem Teil des *Buches Enoch* genau vorgebildet, das sechzig bis achtzig Jahre vor Christi Geburt geschrieben wurde. Das gleiche gilt von anderen Teilen der Schilderung des Letzten Gerichtes. So z. B. finden sich die Worte (*Matth.* 19, 28): „Der Sohn des Menschen sitzt auf dem Throne seiner Herrlichkeit", buchstäblich bei *Enoch* (62, 3): „. . . wie er (der Menschensohn) auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt . . ."; und lesen wir *Johannes* (5, 22): „Er hat das Gericht ganz an den Sohn übergeben", so kann es kaum einem Zufall zugeschrieben werden, wenn wir

bei *Enoch* (69, 27) finden: „die Summe des Gerichtes wurde ihm, dem Menschensohn, übergeben . . .“. Früher war man der Meinung, der Ausdruck „Menschensohn“ sei dem 7. Kapitel des *Buches Daniel* entnommen, wo er zur bildlichen Bezeichnung des jüdischen Volkes gebraucht wird, im Gegensatz zu verschiedenen anderen Nationen, die — durch je ein Tier versinnbildlicht — auftreten: heute weiß man, daß die Annahme irrig war und daß der wahre Ursprungsort des messianischen Gebrauches dieses Wortes im *Buche Enoch* zu finden ist.

Da die genannten Bücher, wie schon vorher bemerkt, sich fast ausschließlich mit den „letzten Dingen“ befassen, so macht sich ihr Einfluß namentlich dort bemerkbar, wo in den Evangelien von diesen die Rede ist. Obige Beispiele wiesen schon darauf; zur Ergänzung folge eines über das Weltende. Die ganze Stelle, die Lukas (22, 25 fg.) dem Heiland in den Mund legt, ist (nach Charles) fast wörtlich zusammengestellt aus Bruchstücken der *Apokalypse Baruch's* „Und es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen, und auf der Erde werden die Völker sich zusammendrängen in Angst vor dem Tosen des Meeres und seiner Fluten, da die Menschen vergehen vor Furcht und Erwartung dessen, was über die Welt kommt; denn die Gewalten der Himmel werden erzittern. Und hierauf werden sie den Sohn des Menschen kommen sehen in einer Wolke mit großer Macht und Herrlichkeit. Wenn aber das anfängt, dann richtet euch auf, und erhebet eure Häupter, denn es nahet eure Erlösung.“ Übrigens wird in einer Schrift des *Neuen Testamentes,* in dem *Briefe des Judas,* ausdrücklich und ausführlich das apokalyptische *Buch des Enoch* angeführt; wir lesen da: „Es hat aber auf sie auch geweissagt der Siebente von Adam, Enoch, mit den Worten: Siehe, der Herr ist gekommen mit seinen heiligen Zehntausenden, Gericht zu halten wider alle, und alle die Gottlosen unter ihnen zu strafen über alle ihre Werke des Frevels, mit denen sie gefrevelt, und aller rohen Worte, welche wider ihn gesprochen sündige Frevler“ (Vers 14 fg.). Hierbei verdienen folgende zwei Tatsachen gewiß Beachtung: der Verfasser des genannten Briefes war ein leiblicher Bruder Jesu, und der ursprüngliche Verfasser des *Buches Enoch* war aller Wahrscheinlichkeit

nach ein Galiläer. Erstere Tatsache gibt uns urkundliche Auskunft über die geistige Umwelt des kleinen Kreises, aus welchem das Christentum hervorging; die zweite erklärt die augenscheinliche besondere Vertrautheit der Urevangelisten mit dem *Buche Enoch* — sie kann zwar nicht als erwiesen gelten, doch hat Burkitt (*Jewish and Christian Apocalypses,* 1913, S. 28 fg.) fast zwingende Gründe zu dieser Annahme vorgebracht.

Es ließe sich noch manches hinzufügen, doch würde dies viel Raum beanspruchen, da solche Dinge ohne Ausführlichkeit undeutlich und eindruckslos bleiben; ich glaube auch, die wenigen Beispiele, die ich vorgebracht habe, werden genügen, um nachdenklich zu stimmen. Jetzt will ich nur noch einige Worte der großen Rede widmen, in welcher der Heiland über den Fall Jerusalems und das Weltende geweissagt haben soll (*Matth.* 24, *Mark.* 13, *Luk.* 21) und welche den eigentlichen Stützpunkt der sogenannten Eschatologie oder Lehre von den letzten Dingen und namentlich von dem unmittelbar bevorstehenden Ende der Welt bildet — eine Lehre, die bekanntlich auf zahlreiche Seelen damals großen Einfluß ausgeübt hat; wir wissen z. B., daß Paulus in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung das Weltende mit Bestimmtheit noch vor Abschluß seines eigenen Lebens erwartete. Die Behauptung aber, daß Jesus der Urheber oder auch nur ein Anhänger dieses Glaubens an ein unmittelbar bevorstehendes Weltende gewesen und daß aus diesem Glauben erst seine Sittenpredigt zu verstehen sei, — eine Behauptung, die noch heute von sehr namhaften Gelehrten vertreten wird — dürfen wir mit aller Bestimmtheit als unhaltbar bezeichnen; denn diese Lehre — wird sie ihm auch hier in den Mund gelegt — widerspricht seiner ganzen Denkart, wie wir sie im vorigen Kapitel kennen lernten. Es genügt, auf das eine Wort zurückzuverweisen: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden, noch wird man sagen, siehe, hie oder da ist es; denn siehe, das Reich Gottes ist inwendig in euch“ (*Luk.* 17, 20 fg.). Wie Burkitt bemerkt: „Es bewegt sich diese ganze große eschatologische Rede völlig innerhalb des Gebietes des jüdischen apokalyptischen Denkens“ (wie oben, S. 44); und an anderem Orte der selben Schrift (S. 40) schreibt er: „Die Weherufe über die Pharisäer und die Sadduzäer, die große Drangsal, das Gericht, das den Gläubigen bevorsteht, der

unaufhaltsame Sieg des Bösen, der ‚Greuel der Verwüstung', die Flucht der Heiligen in die Wüste — kurz, die ganze Lehre über die letzten Dinge, wie sie die Evangelien enthalten, mit Ausnahme der im Mittelpunkt stehenden Gestalt Jesu Christi, dies alles finden wir in der *Assumptio Mosis* vorgebildet. Ja, mehr als dies: nicht allein stimmt die ganze Inszenierung überein, vielmehr finden wir eine Analogie auch im heiligen inneren Vorgang. Der freiwillige Tod nämlich des heiligen Taxo (eines sich aufopfernden Leviten) besitzt erlösende Bedeutung, indem er das Ende herbeiführt *(sanguis noster vindicabitur coram Domino)*; dieser Tod wirkt wie der Tod des Sohnes in dem Gleichnis von dem Herrn des Weinberges und den bösen Arbeitern."

Wir verstehen nach und nach immer klarer, was sich bei den Evangelisten und namentlich bei den Bearbeitern der ursprünglichen Evangelien zugetragen hat: ebenso wie sie geglaubt hatten, dem Andenken des Heilandes zu dienen, indem sie ihn zum Mittelpunkt aller angeblichen messianischen Weissagung des Alten Testamentes machten, ebenso waren sie jetzt bestrebt, ihn in den Mittelpunkt der ganzen phantastischen Offenbarungswelt (Apokalyptik) zu rücken. Diese Umarbeitungen hatten scharfsinnige Gelehrte schon früher vermutet, zu einer Zeit, als die betreffende Literatur noch nicht so genau bekannt war, wie sie es heute ist. So hatte z. B. Adalbert Merx in seinem großen Evangelienwerk nachgewiesen, daß die Rede, die Matthäus, Kapitel 24, bringt, aus lauter fremden Stücken zusammengestellt ist, und hatte dann hinzugefügt: „Daher hat man mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Stücke aus jüdischer Apokalyptik als Erweiterung in Worte Jesu eingeflochten sind." In diesem Zusammenhange wäre auch das noch früher erschienene vorzügliche Werk von Erich Haupt *Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien* (1895) zu nennen, welches schon nachgewiesen hatte, daß an der angeblichen großen Rede Jesu verschiedene Hände mitgearbeitet haben und daß in Wirklichkeit der Heiland bei dieser Gelegenheit zwar den Fall Jerusalems vorausgesagt, aber die Frage der Jünger nach dem Zeitpunkt des Weltendes abgelehnt hat. Auch wies Haupt schon auf das *Evangelium Johannis* als Beweis gegen jede eschatologische Deutung von Worten Jesu hin; denn bei Johannes ist nie von einem Weltende im mate-

riellen geschichtlichen — und das heißt apokalyptischen — Sinne des Wortes die Rede, vielmehr erscheint bei ihm „das Reich Gottes als durchaus überweltliche Größe — mein Reich ist nicht von dieser Welt (18, 36), der Begriff des ewigen Lebens als die Teilnahme an dem göttlichen Lebensinhalt, der Begriff des Kommens Jesu als eines nicht irdisch-sinnlichen, sondern überweltlichen Ereignisses . . ., das alles und noch vieles andere ist nur die Herausstellung der Gesichtspunkte, welche den synoptischen Worten zugrunde liegen, die konsequente Durchführung der Andeutungen, die Jesus gelegentlich in seinen gnomischen (kurzen) Rätselworten in der Synopse gibt . . . nicht die Worte Jesu hat Johannes treuer bewahrt, aber ihren tiefsten Sinn erschlossen“ (S. 160 fg.).

So hilft uns Johannes, zum echten Heiland und seiner wahren Botschaft zurückzufinden.

Besonders wichtig ist es, die Vorstellung los zu werden, der Heiland hätte sein baldiges Wiederkommen als triumphierender Messias auf Wolken des Himmels vorausgesagt — eine Weissagung, von der man gestehen müßte, sie sei nicht eingetroffen. Die betreffenden Evangelienstellen zeugen deutlich von ursprünglichem Mißverständnis und außerdem von späterer Bearbeitung. So lesen wir z. B. *Matthäus* 16, 28: „Wahrlich, ich sage euch, es sind einige unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie den Sohn des Menschen kommen sehen in seinem Reiche“; hiergegen sagt Markus (9, 1): „bis sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht“ — eine Wendung, die sich bedeutend unterscheidet; auf die rechte Spur gelangen wir aber erst durch Lukas (9, 27), der einfach sagt: „welche den Tod nicht kosten werden, bis sie das Reich Gottes sehen“: hier ist uns zumute, als könnten wir erraten, was Jesus in Wirklichkeit gesprochen haben mag. Wohl weiß ich, daß alle drei Evangelien, kurz vor den angeführten Stellen, von einem „Kommen des Menschensohns in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln“ oder „in seiner und des Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit“ reden, doch — wie wir jetzt wissen — sind gerade diese Worte mehr oder weniger buchstäbliche Anführungen aus jüdischen Offenbarungsbüchern und daher höchst verdächtig. Keiner, der aus den unerfindbaren und daher unbezweifelbaren Worten Jesu eine Vorstellung von seinem

die ganze Umgebung überragenden, ihr nur äußerlich angegliederten Wesen und von seiner Lehre von Gott als Vater und dem Reiche Gottes gewonnen hat, kein solcher wird ihm zutrauen, daß er auf entscheidende Fragen seiner Jünger mit Sprüchen geantwortet habe, die bloße Abklatsche aus einem sehr untergeordneten, überspannten Volksschrifttum darstellen.

Zum Beschluß dieses Abschnittes über den Einfluß der Apokalyptik auf die evangelischen Berichte mache ich aufmerksam, daß die Verbreitung des abenteuerlich angewachsenen Engel- und Dämonenglaubens, welcher das frühe Christentum trübend überschwemmte, dem selben Born volksmäßiger Wahngebilde entquoll. Schöne altarische Vorstellungen hatten in anders gearteten Gemütern zu einer nicht unbedenklichen Überwucherung geführt und an Stelle des Einen gesuchten Mittlers zwischen Mensch und Gott ein ganzes Heer von Mittelwesen geschaffen, die — einander bekämpfend — den armen Menschen hierher und dorthin — zu lichten Höhen und in nächtige Finsternisse — emporhoben und herniederrissen. Gewiß bringen älteste Teile des *Buches Genesis* Kunde von Engeln, so z. B. in der Sage vom Garten Eden und derjenigen des Jakobstraumes: im ersteren Fall schließt sich die Vorstellung an altbabylonische, im zweiten Fall an altägyptische Vorbilder an; später jedoch, als die reine Jahve-Religion herrschte, entschwanden diese an Vielgötterei mahnenden Gebilde ganz und gar aus dem Gesichtskreis; die sogenannte „jahvistische" Bearbeitung des *Alten Testamentes* hatte jede Bezugnahme auf gute und böse Engel sorgfältig ausgemerzt (vgl. Hermann Gunkel: *Genesis übersetzt und erklärt*). Die nunmehrige Engel- und Dämonenlehre war anderer Abstammung: die Meder und Perser hatten sie nach Westen getragen, wo sie, mit allerhand griechischen und kleinasiatischen Vorstellungen vermengt, ein gar buntes, unübersehbares Gebilde der ausschweifenden Phantasie darbot. Ins Volk drangen diese Vorstellungen hauptsächlich durch das Offenbarungs-Schrifttum (Apokalyptik und Eschatologie) ein.

Wenige heutige Menschen ahnen, welche Herrschaft diese Vorstellung von der Gegenwart guter und böser Geister — die in ungeheuerer Zahl allerorten umherschwirrend gedacht wurden — über die damaligen Gemüter ausübte. Man frage bei dem aufgeklärtesten der frühen Kirchenväter, Origenes, nach; man wird in dem ersten

Buche seines *De Principiis* ganze Kapitel über die Engel und die Dämonen finden, man wird erfahren, daß der Erzengel Raphael die Arzneikunde und alles Heilen von Kranken unter sich habe, Gabriel aller Kriegsführung vorstehe, während Michael beauftragt sei, die Gebete der Menschen zu sammeln und der Erledigung entgegen zu führen; nicht allein besitzt jeder Mensch seinen eigenen, ihm zuerteilten Schutzengel, der ihn von der Geburtsstunde an bis zu seinem letzten Atemzug begleitet, sondern menschlichen Unternehmungen widerfährt es nicht anders, und so beschützt z. B. ein besonderer Engel die Kirche zu Ephesus, ein anderer die Kirche zu Korinth, ein dritter die zu Caesarea, usw. Doch die Dämonen wirken ihrerseits nicht minder unablässig — und wenn z. B. ein heiliger Mann wie der Apostel Petrus der Dienstmagd gegenüber den Heiland verleugnet, so haben wir darin die Stimme seines ihm zuerteilten Dämons zu vernehmen — nicht seine eigene. Ein Schüler des Origenes, Gregorius Thaumaturgos, schildert (in der *Lobrede* auf seinen Meister) sein eigenes ganzes Leben als Schritt für Schritt von einem heiligen Engel geführt: „jenem Wesen — welches es auch sein mag, — das meine Kindheit wunderbar beschützte, und das mich heute noch unterstützt, belehrt und leitet, jenem Wesen verdanke ich's auch, daß ich mit Origenes zusammentraf . . . . . . usw." Nicht allein die Seelen waren den Engeln anvertraut, auch das ganze Gefüge des Weltalls unterstand ihrer Obhut; so hatte z. B. Athenagoras, etwa ein halbes Jahrhundert vor Origenes, in seiner *Schutzschrift für die Christen* (Kap. 10) geschrieben: „Wir Christen anerkennen das Dasein einer großen Anzahl Engel und hilfreicher Geister, welche Gott, der Schöpfer und Ordner der Welt, durch Vermittlung seines Logos zu verschiedenen Ämtern berufen hat, wo sie sich mit den Elementen und den Himmeln sowie mit dieser Welt und allen in ihr befindlichen Dingen beschäftigen, indem es zu ihrem Amt gehört, das All schön geordnet zu erhalten."

Nun ist es gewiß möglich — sogar wahrscheinlich —, daß unser Heiland sich auch in dieser Hinsicht den Vorstellungen seiner einfältigen Zuhörer angepaßt und gelegentlich von Engeln und Dämonen geredet haben mag; doch erscheint es nach allem, was wir über seine Person und seine echten Aussprüche wissen, völlig ausgeschlossen, daß er selber diesen naiv-phantastischen und zugleich materiali-

stischen Glauben geteilt habe, und daher ist Vorsicht am Platze überall, wo unsere evangelischen Berichte mit besonderem Wohlgefallen von „himmlischen Heerscharen“ (*Luk.* 2, 13) erzählen, oder gar den Heiland selber von „mehr denn zwölf Legionen Engeln, um die er seinen Vater angehen könne“ (*Matth.* 26, 54), reden lassen.



Über das Wunderwirken, im besonderen über die in den Evangelien berichteten Wunder Jesu, ist so viel geschrieben worden, daß wir füglich urteilen dürften, es sei jetzt an der Zeit darüber zu schweigen; der Zweck dieses Buches macht jedoch einige Bemerkungen unerläßlich, — nicht aber beabsichtigen sie, die ganze Frage noch einmal aufzurollen, vielmehr beschränken sie sich auf unser Ziel, und dieses ist: eine möglichst reine und deutliche Vorstellung von Jesus und damit eine möglichst lebendige Anschauung von seiner Bedeutung als Mittler zwischen Mensch und Gott zu gewinnen.

Diese Frage des Wunderwirkens gehört zu jenen, denen vielleicht kein Mensch ohne Voreingenommenheit — und zwar meistens leidenschaftlicher Art — zu nahen pflegt; daher prallen die Urteile hart aufeinander. Während Pascal z. B. erbittert ausruft: *L'église est sans preuves, si les douteurs de miracles ont raison (Pensées,* Nr. 814; was die Kirche lehrt bleibt unbeweisbar, wenn die Zweifler an der Wahrheit der Wunder recht haben sollten), urteilt J. J. Rousseau: *Ôtez les miracles de l'Evangile, et toute la terre est aux pieds de Jésus Christ (Lettres de la Montagne,* Tl. 1, Bf. 3; streicht die Wunder aus dem Evangelium, und die ganze Erde liegt Jesu Christo zu Füßen). Wobei bemerkenswert ist, daß Pascal die Unbeweisbarkeit der Wunder zugibt und Rousseau ihre Wirklichkeit nicht grundsätzlich leugnet; so stark wirkt in beiden Fällen das Gemütsbedürfnis — des einen nach göttlichen Wundertaten, des anderen nach reiner Innerlichkeit der Gotteswirkung. Äußerst auffallend ist die Tatsache, daß der Apostel Paulus, der in seinen umfangreichen Sendschreiben alles zusammenträgt, was Begeisterung und Beredsamkeit vermögen, um den Glauben an Jesum Christum zu wecken und zu stärken, kein einziges Mal sich auf ein vom Heiland gewirktes Wunder beruft, vielmehr das Wunderwirken nur gelegentlich, als eine der

den Christgläubigen verliehenen Gnadengaben *(Charismen),* flüchtig erwähnt; woraus wir wenigstens das Eine mit Sicherheit schließen dürfen, er habe diese Wunder nicht als Mittel zum Wecken des Glaubens aufgefaßt. Dies entspricht dem, was wir von der frühesten Christenheit wissen: die Gabe, Wunder zu wirken, galt als eine weitverbreitete und erregte insofern kein übermäßiges Aufsehen; auffallendere Wunder aber wurden nur den bösen Geistern zugeschrieben (Schmiedel in *Enc. Bibl.*). Was sollen wir da sagen, wenn wir Augustinus gestehen hören: „Ich wäre nicht Christ, hätte Christus nicht Wunder gewirkt" (nach Pascal)? Wie man sieht, reicht die verschiedene Wertschätzung der Bedeutung von Jesu Wunderwirken weit zurück bis in die ersten Anfänge. Ja, je genauer wir zusehen, desto mehr entdecken wir Widersprüche in den evangelischen Berichten selber.

Wichtig ist es, den springenden Punkt genau zu erfassen. Nicht darauf kommt es an, was und wie der Einzelne über Wunder überhaupt urteilt, ob er deren Möglichkeit zugesteht oder aber leugnet: bei dieser Fragestellung gerät man bekanntlich in ein unentwirrbares philosophisches Dickicht, aus dem kein Pfad hinausführt, und mancher wird geneigt sein, sich zu Descartes zu gesellen, welcher meint, Gott habe drei so ungeheure Wunder gewirkt — *rem ex nihilo, liberum arbitrium, et hominem Deum* — daß jedes andere „Wunder" seiner nicht würdig erscheine; doch dem sei wie ihm wolle, diese Frage lassen wir abseits liegen. Es bleibt sich vollkommen gleich, ob wir die betreffenden Taten „Wunder" nennen, oder ob wir bloß zugeben, sie seien damals für Wunder gehalten worden. Die entscheidende Frage lautet vielmehr: hat der Heiland Wunder gewirkt, um die Menschen von seiner göttlichen Sendung zu überzeugen? war ihm das Wunder ein Mittel, um Glauben zu wecken? Man darf behaupten, der Kreis, aus dem die Evangelien hervorgingen, war hiervon nicht minder überzeugt als später Augustinus und Pascal. Im *Evangelium Johannis* (20, 31) lesen wir: „Diese Wunder sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes"; man kann nicht deutlicher bekennen, der Zweck der Wunder sei die Erweckung des Glaubens. Ähnliches ist schon oben (S. 151) aus Markus angeführt worden und findet sich auch bei Matthäus und Lukas als stille Voraussetzung. Ein

ganz anderes Bild — ja, ein entgegengesetztes — gewinnen wir, wenn wir die ausführlicher erzählten Wunder des Heilandes genau ins Auge fassen. Das Bezeichnende für dessen Wunderwirken ist, daß er immer den Glauben fordert, ehe er das Wunder wirkt, weswegen es wiederholt heißt: „Geh in Frieden, dein Glaube hat dir geholfen." Der Glaube ist die Voraussetzung, aus welcher die Wundertat erfolgt, nicht die Wundertat das Überzeugungsmittel zur Erweckung des Glaubens. Einzig die Austreibung von Dämonen könnte als Ausnahme genannt werden; doch in diesem Falle handelt es sich um eine Erkrankung des Gemütes, und auch hier wird wenigstens von den Umstehenden Glauben erfordert: sobald Jesus keinem Glauben begegnet, „kann er keine Wunder tun" (*Mark.* 6, 5). Welche grundsätzliche Abweichung von dem Standpunkt seiner Zeitgenossen vorliegt, wird noch durch mehrere andere Züge bestätigt, deren Glaubwürdigkeit um so weniger angezweifelt werden kann, als sie den Erwartungen und Wünschen der Berichterstatter Enttäuschung bereiten. Wiederholt klagt Jesus mit Bitterkeit: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, möget ihr nicht glauben!" (*Joh.* 4, 48) und: „Was fordert dieses Geschlecht ein Zeichen? wahrlich ich sage Euch, nimmermehr wird diesem Geschlecht ein Zeichen gegeben werden" (*Mark.* 8, 12), oder noch drastischer: „Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht verlangt ein Zeichen!" (*Matth.* 16, 4). Immer und überall, wenn Jesus aufgefordert wird, Wunder zu tun, namentlich in Fällen, wo sie das größte Aufsehen erregt haben würden — wenn z. B. die versammelten Pharisäer feierlich „ein Zeichen von ihm verlangen" (*Matth.* 12, 38), oder gar Herodes auf dem Throne ihn darum bittet (*Luk.* 23, 8), immer und überall verweigert er es; warum aber, wenn die Wunder die Absicht verfolgten, Glauben zu wecken? Ja, hätte nicht das Kreuz zu dem größten aller Wunder Gelegenheit geboten, — zu einem Wunder, das mit einem Schlag das gesamte jüdische Volk zu Bekennern der göttlichen Messianität Jesu bekehrt hätte? Jesus wirkt seine Wunder möglichst im Verborgenen und pflegt den Geheilten streng zu verbieten, das Geschehene weiter zu erzählen: „Sehet zu, daß es niemand erfahre!" (*Matth.* 9, 30). Auch gelingt ihm offenbar, dies in weitem Maße durchzusetzen; denn stets von neuem begegnen wir Menschen, die von seinen Wundern nichts wissen oder von ihrer Wirklichkeit nicht

überzeugt sind; wie unauffällig muß z. B. die Wiedererweckung des Lazarus vor sich gegangen sein, wenn — wie wir erfahren (*Joh.* 11, 46) — nur ein Teil der Anwesenden durch dieses Wunder überzeugt wurde. — Man könnte noch mehrere Tatsachen anführen, geeignet, die religiöse Wertschätzung der Wunder herabzusetzen; so z. B. schenkt Jesus wenig Beachtung der Mitteilung, daß ein Mann, der nicht dem Kreise seiner Jünger angehöre, im Lande umherziehe, Dämonen in seinem Namen austreibend, und antwortet ruhig: „Wer nicht wider uns ist, ist für uns" (*Mark.* 9, 40); ein anderes Mal weissagt der Heiland, falsche Messiasse würden sich erheben und so große Wunder wirken, daß selbst die „Auserwählten" der Täuschung zum Opfer fallen (*Mark.* 13, 22); wie will man derartige Sprüche mit der kirchlichen Lehre von der grundlegenden Bedeutung der Wunder für den Glauben in Einklang bringen? Auch Johannes erzählt von „Dämonen" und von „Lügenpropheten", welche Wunder tun (*Offenb.* 16, 14 und 19, 20).

Kurz, es darf mit aller Bestimmtheit behauptet werden, die Wunder besitzen nach der Absicht des Heilandes keine religionszeugende Bedeutung; das Gegenteil vorauszusetzen widerspricht seinem ausdrücklichen Willen und führt — gerade in religiöser Beziehung — zu höchst bedenklichen Verirrungen. In Jesu Wundern offenbart sich seine Barmherzigkeit gegen die leidende Menschheit; zugleich ersehen wir aus ihnen, in welchem Grad der Mensch durch den lebendigen Glauben an Gott über sich selber hinausgehoben wird.



Hiermit ist, glaube ich, geleistet, was ich mir in diesem Kapitel zu leisten vorgenommen hatte, indem ich mein Ziel darauf beschränkte, zum richtigen Lesen der Evangelien anzuleiten; und richtig liest man, sobald man die Gestalt des Göttlichen rein erblickt und seine Stimme rein vernimmt. Zwischen dem Mittler und denen, die sich zu ihm wenden, noch weiter „vermitteln" zu wollen, halte ich für höchst bedenklich: kein Mensch ist berufen, das „Leben Jesu" zu schreiben, alle Versuche, dies zu tun, sind als fehlgeschlagen zu beurteilen; die Evangelien sind und bleiben ein unerreichbares, göttliches Wunderwerk. Die gelehrten, sich chaotisch widersprechen-

den Untersuchungen und Mutmaßungen über Ursprung, Reihenfolge und gegenseitige Beeinflussung der Evangelien bieten zwar fesselnde historische Belehrung, dienen aber zu unserem Zwecke wenig oder gar nicht: aus ihnen erfahren wir, was wir Laien nicht zu wissen brauchen, nichts aber von dem, was zu wissen uns nottut.

Urkunden liegen zugrunde aus strahlend reinen, wahrhaftigen Herzen hervorgegangen; doch unterstanden sowohl die ersten Verfasser wie die auf sie folgenden Abschreiber und Verbreiter, dem unüberwindlich starken Einfluß gewisser Zeitgedanken, wodurch das Bild des außerhalb aller Zeit stehenden Göttlichen in einigen Beziehungen getrübt wurde. Weil die Urheber von vollkommen reinen Absichten geleitet sind und keine gelehrte Bildung besitzen, verfahren sie mit Einfalt, und wir vermögen daher leicht — sobald unsere Aufmerksamkeit geweckt wurde — das ungetrübt Berichtete von denjenigen Zügen zu unterscheiden, bei denen Mißverständnis und die unbewußten Einflüsterungen sich vordrängender Zeitgedanken störend dazwischen treten.

Wenn ich also beim Lesen der Evangelien ein bewußtes, sorgfältiges Sichten und Sondern empfehle, handelt es sich keineswegs um willkürliches Eingreifen in den überlieferten Wortlaut, etwa irgendeiner vorgefaßten Meinung zuliebe, vielmehr liegen — wie mein Leser gesehen hat — handgreifliche Tatsachen vor Augen: sie zu beachten, ist Pflicht und schenkt als Lohn die Aufklärung zahlreicher Widersprüche und Ungereimtheiten, welche alle dazu beitragen, das Bild des Heilandes — das an so vielen Stellen in unverkennbarer Wahrhaftigkeit, nichts anderem vergleichbar hervortritt — wieder schwankend unsicher zu machen und somit unseren Augen zu entrücken. Dieses Bild rein zu erfassen soll uns als höchstes Ziel vorschweben.

V.

PAULUS

MEIN LEBEN IST CHRISTUS.
(PAULUS, DER APOSTEL)

Paulus muß — nach Jesus — als der Schöpfer der Kirchen, „die in Christo sind, erkannt werden“: so urteilt um das Jahr 220 der scharfsinnige und gelehrte Origenes (*Contra Celsum,* Buch I, Kap. 63). Diese Worte — sobald man sie genau und tief zu erfassen weiß — bieten den Kerngedanken zu allem, was in dem Zusammenhang des vorliegenden Buches zu sagen nötig ist. In das Labyrinth der eigentlichen „Theologie“ des Heidenapostels uns hineinzuwagen, haben wir keine Veranlassung, vielmehr wollen wir uns davor hüten. Seit bald zwei Jahrtausenden streiten die Gottesgelehrten über diese Theologie, ohne je einen einmütig anerkannten Abschluß zu finden, was ja auch ewig unmöglich bleiben muß, weil Paulus selber es ist, der das sich Widersprechende aufstellt. Bischof Lightfoot — dem wir schon früher öfters als einem der hervorragendsten englischen Forscher auf diesem Gebiet begegnet sind — faßt sein Urteil über Paulus in zwei Worte zusammen: *consistently inconsistent* (*Gal.,* S. 355) — ein Ausdruck, der sich etwa durch „folgerecht folgewidrig“ oder „consequent inconsequent“ verdeutschen ließe. Was bei Paulus den Ausfluß schlichter Wahrhaftigkeit darstellt, indem er den verschiedenen Anforderungen seiner Persönlichkeit auf verschiedenen Wegen gerecht wird, das wandelt sich zu Gewaltsamkeit und Unwahrhaftigkeit, sobald kirchliche Machthaber es zu einem einheitlichen Gefüge mit allgemeiner Zwangsgeltung zusammenschweißen: dadurch entsteht aus Harmonie Mißklang, und im Gegensatz zu dem Frieden, der in Gott gefunden war, tobt durch die Jahrhunderte hindurch nie endender Streit.

Zum Glück liegen diese Erörterungen, wie gesagt, außerhalb unseres Gesichtskreises: uns genügt es, wenn wir eine rein menschliche, klare Vorstellung von dem Zusammenhang zwischen Paulus und Jesus Christus gewinnen. Schon bei dieser einfachen Fragestellung finden wir uns so verwickelten Beziehungen gegenüber, daß einzig planmäßige Entwirrung uns zum Ziele führen kann: dies innerhalb sehr bescheiden gezogener Grenzen zu leisten, wäre Zweck unseres fünften Kapitels.

*

Als ich in den *Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* die Vermutung aussprach, Paulus entstamme vielleicht nicht rein jüdischer Rasse, die Annahme läge nahe, seine Mutter sei eine hellenische oder halbhellenische Proselytin, erfuhr ich von seiten unserer Theologen heftigen, fast erbitterten Widerspruch; und doch war ich zu dieser Vermutung durch die triftigsten aller Gründe bewegt worden, nämlich durch die Charakter- und Geisteseigenschaften des Mannes selbst. Damals ahnte ich nicht, daß diese Vermutung seit dem ersten christlichen Jahrhundert häufig ausgesprochen worden ist, und zwar von denen, die das beste Urteil über die Frage haben mußten, nämlich von den Juden und den Judenchristen. Auch was Hieronymus erzählt (*De vir. ill.*, 5), verdient Beachtung: er behauptet, Pauli Eltern hätten nicht ursprünglich der Diaspora in Tarsus angehört, sondern sie seien in einem Städtchen des nördlichen Galiläa, Gischala, daheim gewesen und erst nach der Geburt des Paulus ausgewandert: in dem „Heidengau" aber lebten, wie wir wissen (S. 91), sehr wenige echte judäische Juden. Gleichviel nun, ob Paulus in Galiläa oder Cilicien das Licht der Welt erblickte, es gab hier wie dort Gelegenheit genug zu Blutmischung, und wenn innere Gründe für diese sprechen, ist es lächerlich und durchaus unwissenschaftlich, aus bloßem eingetrichterten Vorurteil, diese Möglichkeit kurzerhand abzuweisen. Paulus hätte dennoch nach damaliger Sitte das Recht gehabt, sich als vollblütigen Juden zu betrachten — wofür ich auf Merx (*Evang.*, 2. Teil, 1, 37) verweise, so daß seine diesbezüglichen Behauptungen (*Apostelgeschichte* 23, 3, *Röm.* 11, 1, *Gal.* 3, 15) nichts gegen die Blutmischung beweisen.

Dem sei jedoch wie ihm wolle! denn Gewisses werden wir nie darüber erfahren. Der Begriff „Rasse" betrifft überhaupt eine Gesamtheit, wogegen die Entstehung des Einzelnen stets unerforschbare Geheimnisse birgt. Wie Paulus selber bemerkt: „Jude ist nicht, wer es dem Augenschein nach ist, sondern Jude ist, der es im Verborgenen ist" (*Röm.* 2, 28). Paulus mag stammen woher er will, sein Wirken liegt uns offen vor Augen, und dessen Grundwesen und Grundergebnis besteht darin, daß er das Christentum als neue Erscheinung aus dem Judentum losriß und ausschied: dadurch ward er „Schöpfer der Kirchen, die in Christo sind".

Die unüberwindliche Judenliebe unserer Geistlichkeit der ver-

schiedenen Bekenntnisse hat bisher uns Laien diesen Mittelpunkt seines Lebenswerkes verborgen gehalten; ihr bildet es allezeit ein Herzensanliegen, in Jesus und Paulus reine Juden zu erblicken, deren ganzes Denken aus der jüdischen Eigenart zu erklären sei. Und schenkt uns der Himmel einmal einen wahrhaft großen Gelehrten, der mit allen Waffen des Wissens und des Geistes ausgerüstet eine andere Auffassung vertritt, so will's das Unglück, daß gerade er das Wesen des großen Apostels verkennt: Paul de Lagarde stellt in seinen *Deutschen Schriften* (S. 56 fg.) die unhaltbare Behauptung auf, Paulus sei es, der das Judentum in die Kirche gebracht habe, „an dessen Einfluß das Evangelium, soweit dies möglich, zugrunde gegangen sei" — ein Wort, das seines Verfassers wegen weitreichenden Widerhall gefunden hat. Dagegen urteilen alle neueren Sonderforscher — Theologen, Philologen und Historiker — anders, indem sie einstimmig den Gegensatz des Apostels zum Judentum hervorheben. So weist z. B. Dietrich in seiner *Mithrasliturgie* das absolut Unjüdische an des Paulus Hauptlehre von der Erlösung durch den Glauben nach (S. 179): es ist dies altarisches Gut, vermittelt durch damals in der Welt des Hellenismus weitverbreitete religiöse Gedanken; auch Reitzenstein (ebenfalls Philologe) zeigt in seinen *Hellenistischen Mysterienreligionen* an einer Lehre Pauli nach der anderen, daß sie nicht jüdisch seien, und kommt zu dem Schluß, die Lehre des Paulus sei „die Trägerin des stärksten Einflusses, den der Hellenismus je auf das Christentum geübt hat" (siehe namentlich S. 160—204). William Ramsay — der erfrischend zugreifende Geograph und Theolog, der sein ganzes Leben dem Erforschen der einen großen Persönlichkeit widmet — belehrt uns: *Paul's deepest thoughts are abhorrent to Hebrew feeling* — die tiefsten Gedanken des Paulus sind dem hebräischen Empfinden ein Greuel (*Hist. Comment. on the Gal.*, S. 342); und der jüdische Gelehrte C. Montefiore macht aufmerksam, daß die paulinische Gegenüberstellung von Glauben und Werken dem Juden ewig „ein Rätsel bleibe", weil er überhaupt unfähig sei, sich dabei etwas zu denken (*Judaism and St. Paul*, S. 77). Gardner — ebenfalls ein verdienter Sonderforscher auf diesem Gebiete — urteilt: „Paulus war es, der das werdende Christentum aus dem schmalen Randgebiet des Judaismus in die weiten Felder der hellenistischen

Kultur umpflanzte“ (*St. Paul,* S. 231). Man ziehe auch die außerordentlich lehrreiche Schrift von Hans Böhlig zu Rate, *Die Geisteskultur von Tarsos im augustäischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften* (1913). Böhlig setzt z. B. sehr klar gewisse elementare Unterschiede auseinander, die überall das Weltbild der Arier von dem der semitischen Völker unterscheiden, und weist nach, daß die arischen Vorstellungen „dem Apostel“ — wohl infolge der hellenistischen Umgebung seiner Jugend — „so in Fleisch und Blut übergegangen sind, daß er sie bewußt und unbewußt ununterbrochen anwendet. . . . Ein Weltbild, das solche Folgerungen mit sich brachte, hat Paulus nicht dem Judentum entnommen“. Und in der Tat: „das Weltbild des Paulus ist weder semitisch noch spezifisch jüdisch“; vielmehr entstammt es dem Ideenkreis der naturphilosophischen Schule, die in Tarsos unter der Leitung des berühmten Stoikers Athenodoros damals blühte. Durch diese Stadt fluteten nämlich seit Urzeiten Arier sowohl ostwärts wie westwärts, wodurch es sich erklären mag, daß „altarische Gedanken lebendig bleiben konnten, ohne von der Umklammerung des Semitismus erstickt zu werden“ (S. 84—88). Als im weiteren Verlauf seiner Arbeit Böhlig dann auf den religiösen Grundgedanken der Gegenüberstellung von Gesetz und Glauben zu sprechen kommt, bemerkt er: „Was ist an dieser Anschauung jüdisch? Die Terminologie, die Beweisführung, aber niemals die Gesamtanschauung. Eine solche negative Beurteilung des Gesetzes mußte jedem echten Juden ein Greuel sein. Bisweilen macht es sogar den Eindruck, als ob Paulus, so unglaublich das klingt, das Judentum, wie es von den Rabbinern vertreten wurde, außerordentlich verkannt, oder wenigstens recht einseitig beurteilt habe“ (S. 164). Der vorhin genannte Montefiore behauptet denn auch mit aller Bestimmtheit, Paulus sei jedenfalls kein rabbinischer Jude gewesen; wohl sei anzunehmen, er habe einmal eine Zeitlang bei einem Rabbiner Unterricht, doch keinesfalls eine regelrechte und abgeschlossene Ausbildung genossen (siehe namentlich S. 58 fg., 66, 84, 103 fg., 227). Hierbei macht er aufmerksam, daß die immer wiederholte Behauptung, Paulus sei Schüler des berühmten Gamaliel gewesen, dem Apostel nur von Lukas in den Mund gelegt wird (*Apostelgeschichte* 22, 3), wogegen er selber in seinen Briefen den Namen niemals nennt, was allerdings bedenklich stimmen muß.

Keinem der genannten Gelehrten kommt es bei, das Jüdische in Pauli Wesen und Denken in Abrede zu stellen, liegt dieses doch selbst dem oberflächlichsten Blick offen zutage, und bringen seine Briefe Beispiele genug echt rabbinischer Spitzfindigkeit. In bezug auf letztere macht der englische Theologe Milligan — dieses sei nebenbei bemerkt — auf eine köstliche Stelle aufmerksam (*Gal. 3, 16*), wo aus der Verheißung „an Abraham und seinen Samen“ geschlossen wird, weil das Wort Samen in der Einzahl, nicht in der Mehrzahl stehe, so deute dieser Ausdruck nicht auf die gesamte Nachkommenschaft und somit auch nicht auf das ganze jüdische Volk, vielmehr auf den einzigen Christus allein, — auf welchem Wege Paulus zu dem gewünschten Schlusse kommt (3, 29): „Seid ihr aber des Christus, so seid ihr folglich Abrahams Same, Erben nach der Verheißung“: hiermit ist gewiß ein Höhepunkt in der rabbinischen Kunst, die Worte zu verkehren und zur Zeugenschaft für eine abseits liegende Behauptung zu zwingen, erreicht! Das sind aber die Dinge, die jeder einsehen kann, wogegen nur Sondergelehrte ein Urteil über Sprache, Sprachstil und auch Gedankenstil zu fällen befugt sind. Früher nahm man z. B. allgemein an, Paulus schreibe ein fehlerhaftes, fremdartiges Griechisch und hielt das für ein Ergebnis seiner angeblichen jerusalemitischen Erziehung; man dachte an die Klassiker und kannte nicht die Schriftsprache der hellenistischen Epoche; jetzt liegen die Dinge anders, und anerkannt maßgebende Forscher, wie van Manen und Deißmann, bezeugen, Pauli Sprache sei echt griechisch. Sein Stil erweist sich ebenfalls bei genauerer Kenntnis des damaligen Schrifttums — sowohl in bezug auf die allgemeine Gestaltgebung wie auch auf die Wahl der Ausdrücke — weit weniger von der rabbinischen Dialektik beeinflußt als von der stoischen und kynischen „Diatribe“ (Heinrici, nach *Bible Dictionary* III, 699) — ein Urteil, dem Böhlig zustimmt, indem er ausführt: „Paulus beherrscht die kynisch-stoische Diatribe in dem Maße in allen seinen Schriften, daß man an eine allmähliche Beeinflussung durch sie auf seinen Missionswanderungen nicht denken kann. Eine solche Behandlung religiöser und ethischer Fragen hat er in Tarsos und nicht in Jerusalem gelernt.... Rudolf Bultmann hat den Nachweis geführt (in seiner Schrift *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe,* 1910), daß fast alle Merkmale der kynisch-stoischen Dia-

tribe, wie sie seit Bion von Borysthenes üblich waren, auch von Paulus verwendet worden sind.“ Einzig die Schriftauslegung — und selbst diese mehr äußerlich als innerlich — entstammt der Rabbinerschule (S. 154 fg.). Auch hier ist, wie man sieht, das Jüdische eine Oberflächenerscheinung, während hellenistische Bildung und Denkart zugrunde liegen. Adolf Deißmann urteilt gleichfalls in seinem Buche *Licht vom Osten* (S. 290), Paulus sei als Theologe rabbinistisch beeinflußt, dies sei aber das wenigst Bedeutende an ihm, als Theolog reiche er an die großen Rabbiner nicht heran; als weltbewegendes Genie gehöre er der Geschichte der Religion an, und seine Religion sei „ganz unrabbinisch und ganz prädogmatisch“. Dementsprechend wird heute Pauli Bildungsgang wesentlich anders als früher beurteilt. So z. B. behauptet Reitzenstein: „Die hellenistische Literatur muß Paulus gelesen haben; ihre Sprache redet er, in ihre Gedanken hat er sich hineinversetzt“ (*Hell. Myst. Rel.,* S. 59); Ramsay bringt viele Beispiele seiner Bekanntschaft mit hellenischer Philosophie, und Merx nennt Paulus „einen griechisch beeinflußten universalen Geist“ (3, 203 fg.).

Diese Ausführungen würden bedeutend lebendiger wirken, wenn es mir möglich wäre, ins einzelne einzugehen; dazu fehlt mir die Gelehrsamkeit und auch der Raum; immerhin will ich aus Böhlig noch zwei Beispiele andeuten: der genügend ausgerüstete Leser möge an Ort und Stelle die eingehenden Darlegungen nachschlagen (S. 115—128 und 18 fg.).

Die hebräische Sprache besitzt kein Wort für „Gewissen“; dem Juden ist demnach dieser Begriff unbekannt. Paulus dagegen gebraucht nicht nur das Wort Gewissen *(Syneidesis)* besonders häufig, sondern faßt den Begriff so tief auf, daß er zu den Grundsäulen seiner Sittenlehre gehört. Das Gewissen „ist ihm der inwendige Richter über des Menschen Tun .... Wir können an wenigen Begriffen in der paulinischen Terminologie so überraschend wahrnehmen, wie Paulus gewisse Ausdrücke dem Wort und der Anschauung nach zunächst übernimmt, sie aber zugleich, kraft seines religiösen Genies, umgestaltet, vertieft und religiös wertvoll macht“. Böhlig verweist hier auf eine Sonderabhandlung von Steinmann aus dem Jahre 1911, *Das Gewissen bei Paulus,* in welcher nachgewiesen wird: „Der Apostel muß dies Wort aus dem Schatze seiner grie-

chischen Bildung übernommen haben, denn im Alten Testament findet sich dafür kein entsprechender Ausdruck." Es ist nun das Verdienst Böhlig's, aus Bruchstücken des oben genannten tarsischen Philosophen Athenodoros gezeigt zu haben, daß dieser das Gewissen *(Syneidesis)* mit größtem Nachdruck als „letztes sittliches Axiom" hervorzuheben pflegte, und daß — wohl von da aus — Begriff und Wort auch in die Volkssprache eingedrungen waren. Hier greift man mit Händen den Ursprung einer Vorstellung, die, durch Paulus vertieft und gleichsam vergöttlicht, gewaltige Bedeutung gewinnen sollte.

Nicht weniger Bedeutung kommt dem zweiten Beispiel zu. Böhlig zeigt, daß von jeher in Anatolien die Neigung bestanden habe, die Gottheit gleichsam in zwei zu spalten: nämlich in einen erhabenen, unsichtbaren, unerreichbaren Gott und in einen sichtbaren, bei Gelegenheit auf Erden wandelnden Gott, — den ersten nannte man den „ruhenden", den zweiten den „arbeitenden" Gott. Bei der bekannten Episode in Lystra (*Apostelgeschichte* 14, 11 fg.) liegt diese Vorstellung zugrunde, indem das Volk Barnabas für den erhabenen und Paulus für den arbeitenden Gott hielt. Böhlig schreibt: „Die Obergottheit wird so überweltlich als möglich vorgestellt. Für sich allein wird sie deshalb der Welt auch nicht sichtbar. Sie bedarf eines Mittlers, der für sie spricht und handelt.... Vielleicht liegt in der Beziehung dieser beiden Gottheiten zueinander die Wurzel des religiösen Verhältnisses von Vater und Sohn im Gottesglauben, wie es auch im *Neuen Testament* vorliegt. Überall ist der Vater als die erhabene, jenseits der Welt thronende Gottheit gedacht, während der Sohn ihr tätiges Prinzip darstellt. Nicht nur das Erlösungswerk auf Erden ist seine Tat, als Erhöhter bleibt er die tätige Gottheit, er weckt die Toten auf, er hält Gericht, er vermittelt allen Verkehr zwischen Gott und der Welt, solange es Menschen und eine Erde gibt. Selbst der Präexistente hat schon diesen Charakter: durch ihn ist die Welt geschaffen."

Somit ersieht man, daß Paulus es nicht bildlich, sondern buchstäblich meint, wenn er, auf seinen Lebensgang zurückblickend, bekennt: „Griechen und Barbaren, Weisen und Unverständigen bin ich Schuldner geworden" (*Röm.* 1, 14).



Bei obigen Ausführungen war mir zumute wie etwa einem Wanderer, der sich durch einen unübersehbaren Urwald einen schmalen Steg, so gut es gehen will, durchbricht, indem er einmal rechts, einmal links, wie es der Zufall mit sich bringt, die Hindernisse aus dem Wege räumt: ein solcher darf sich nicht brüsten, er habe den Wald durchforscht, wohl aber darf er behaupten, er habe eine lebhafte und richtige Vorstellung von manchem gewonnen, was das Wesen des Waldes ausmacht. Das Ziel stand mir klar vor Augen, doch die Wahl der Mittel unterlag einem gewissen Zufall, indem das Gedächtnis mir dieses und jenes in den Sinn zurückrief, manches noch Treffendere mir aber gewiß entfiel oder nicht nachgeschlagen werden konnte. Immerhin hoffe ich, den Zweck erreicht zu haben: der Leser wird fortan sich etwas dabei vorstellen, wenn er die Behauptung vernimmt, Paulus habe das Christentum aus dem Judentum losgelöst. Von keinem mir bekannten Gelehrten ist diese Wahrheit schärfer herausgearbeitet worden als von Renan: *„Entre les mains de Paul le Christianisme est arrivé à une rupture complète avec le Judaisme“* (*S. Paul*, S. 470), unter den Händen Pauli ist es zu einem vollständigen Bruch des Christentums mit dem Judentum gekommen.

Was wurde nun durch diesen Bruch bewirkt? Die Antwort wird die Meisten überraschen: durch diese Tat des großen Apostels wurde das Urevangelium vor dem unvermeidlichen Untergang gerettet!

Der Vorgang ist ein so merkwürdiger, daß man die Hand der Vorsehung am Werke zu erblicken meint. Es wirken bei Paulus von Anfang an in rätselhafter Vereinigung ein Höchstmaß an bewußtem Wollen und ein ebensolches an unbewußtem Vollbringen. Dieser wunderbare Mann hat — das darf man mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten — kein Evangelium gekannt; seine Briefe sind früher entstanden und nehmen an keiner einzigen Stelle Bezug auf irgendeinen als entscheidend anerkannten Bericht über das Leben Jesu. Zwar ist die Vermutung statthaft, er habe eine kleine Sammlung echter Worte des Heilandes besessen — ob schriftlich oder durch mündliche Überlieferung, gleichviel (vgl. Souter: *Text and Canon of the N. T.*, S. 151); sonst aber ist das Schweigen über die Persönlichkeit und das Leben Jesu für ihn bezeichnend, wie er denn auch bekennt: „Mit keinem andern Wissen wollte ich unter euch

treten, als dem von Jesus als dem Messias (Christus), und zwar als einem gekreuzigten“ (*1. Kor.* 2, 2). Nichtsdestoweniger war gerade er dazu berufen, durch den Erfolg seines Lebenswerkes die evangelischen Urberichte ans Licht zu ziehen, so daß daraus der kostbarste Besitz der ganzen Menschheit wurde.

Inzwischen hatte sich — zuerst in Jerusalem und vom Jahre 68 ab in dem Städtchen Pella, jenseits des Jordan — der kleine Kreis der persönlichen Jesujünger, sowie ihre Anhänger zusammengefunden, und was sie allein von ihrem Meister bezeugen konnten, gewann nach und nach unter ihnen dauernde Gestalt. Namhafte Forscher — z. B. Flinders Petrie in seinem *Growth of the Gospels* (1911) — sind der Ansicht, daß gewisse Dinge — ich nenne nur die Bergpredigt — schon zu Lebzeiten des Heilandes schriftlich festgehalten wurden, und daß die weiteren Züge sich nach und nach um diese Kernteile ansetzten — alles ohne jede bewußte Absicht, ein Werk zu schaffen. Später erst wurde dieser Stoff zu „Evangelien“ bearbeitet. Diese unbewußten Schöpfer verharrten aber — wenn auch der Rasse nach keine judäischen Juden — doch als fromme Mitglieder der jüdischen Gemeinde und strenge Anhänger des mosaischen Gesetzes (S. 148); infolgedessen blieben auch ihre Gedanken durch den jüdischen Horizont eingeengt — wofür, trotz aller späteren ausgleichenden Bearbeitungen, noch genug Stellen in den Evangelien Zeugnis ablegen, so z. B. *Matthäus* (10, 5 fg.), wo der Heiland seinen Aposteln angeblich befiehlt: „Ziehet auf keiner Heidenstraße, und betretet keine Samariterstadt, gehet aber vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel.“ Eine solche Richtung war von vornherein zur Unfruchtbarkeit verdammt und mußte bald aussterben: niemals konnte es gelingen, die wirklichen Juden zu überzeugen, Jesus sei der von ihnen erwartete Messias — das hat inzwischen die Geschichte von zweitausend Jahren unwidersprechlich dargetan; nur eine kleine Anzahl Juden gemischter Rasse aus der Diaspora mag sich denen in Pella angeschlossen haben, dazu etliche hellenistische Proselyten; diese äußerst geringfügige Wirkung verlief sich so bald in den Wüstensand, daß die Historiker wenig darüber zu berichten wissen.

Mittlerweile hatte der Feuergeist aus Tarsos — der im Laufe seines Lebens mit dem genannten Kreise nur zwei-, höchstens dreimal

in flüchtige Berührung geriet — mittlerweile hatte er ganz allein, aus ureigener Kraft — mit Hinzuziehung eines Stabes von dienenden Freunden, die er sich selber zu diesem Zwecke heranbildete — im ganzen Gebiete des östlichen Mittelmeerbeckens eine große Anzahl „Kirchen, die in Christo waren", gegründet, und zwar nicht an abgelegenen Flecken, sondern in den wichtigsten Hafen- und Verkehrsstädten. Wie der genaueste Kenner bezeugt: „Paulus predigte ausschließlich in den Mittelpunkten des Handels und des römischen Lebens; . . . wo römische Organisation und griechisches Denken zu Hause sind, da läßt sich Paulus mit Vorliebe nieder" (Ramsay, *Church in Roman Empire,* S. 57). Jener Kreis guter Galiläer in Pella bestand aus Landbewohnern und Fischern, nichts wußten sie von der Welt, nichts hatten sie erfahren, weder von deren Lastern noch von den Seelenerhebungen, welche Bildung, Philosophie und Kunst großzogen; Paulus dagegen war von Kind auf Städter, und zwar Großstädter, und als solcher mit allen Schlechtigkeiten vertraut, in die die Menschen stets schnell verfallen, sobald sie — aus natürlichen Bedingungen ausgeschieden — übereinandergehäuft leben:

In dieser Wildnis frechen Städtelebens,
In diesem Wust verfeinerter Verbrechen,
In diesem Pfuhl der Selbstigkeit!

Doch war seine Vaterstadt zugleich ein Herd hohen Geistesstrebens; Strabon stellt Tarsos als Bildungsstätte neben Athen und Alexandrien (vgl. Böhlig, S. 110); man genoß dort die Gelegenheit, alle edelsten Gedanken, welche Griechen gedacht hatten, kennen zu lernen, und selbst dem ungelehrten Volk waren philosophische Begriffe und hohe religiöse Vorstellungen wenigstens dem Namen nach geläufig.

Was die uranfängliche Voraussetzung seines Christentums betrifft, so teilt Paulus mit den persönlichen Jüngern des Heilandes genau die gleiche Überzeugung: Jesus ist der von den Juden erwartete, von den Propheten geweissagte, in den Offenbarungsschriften verherrlichte Messias (Christus); die gleiche Übereinstimmung findet auch in bezug auf die meisten anderen grundlegenden Annahmen statt. Indem jedoch Paulus lehrt: „Christus ist des Gesetzes Ende"

und hinzufügt, „er bringt Jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit" (*Röm.* 10, 4), vernichtet er das Judentum, dessen ganzes Eigenwesen auf der Annahme eines besonderen, nur ihm geoffenbarten Gesetzes beruht und welches — wie Moses Mendelssohn bemerkt hat (S. 112) — ohne dieses Gesetz gar keine Religion besitzt. So stark auch Paulus sein Judentum gelegentlich betonen mag: sobald das Gesetz aufgehoben ist, wird der Jahve der Juden zum kosmologischen Gott der Welt und aller Menschen — „ein Gott und Vater Aller, der da ist über Allen und durch Alle und in Allen" (*Eph.* 4, 6 fg.) —; das Judesein verliert allen Wert, — „die kein Gesetz haben, sind sich selbst Gesetz, sie zeigen ja, wie des Gesetzes Werk ihnen ins Herz geschrieben ist, indem ihr Gewissen sein Zeugnis dazu gibt" (*Röm.* 2, 14); die Nichtjuden stehen also sittlich höher ohne das Gesetz als die Juden mit ihm; und vor allem, der angebliche Messias der Juden bringt diesen die erwartete Weltherrschaft nicht mehr, vielmehr bringt er sämtlichen Menschen, „in deren Herzen er durch den Glauben wohnet" (*Eph.* 3, 17), Erlösung aus Sündenlast und Leidensqual und schenkt ihnen allen ewiges Leben: „In Christus Jesus vermag weder die Beschneidung noch das Gegenteil etwas, sondern der Glaube, der durch Liebe sich auswirkt" (*Gal.* 5, 6). Hiermit war im Gegensatz zum Judenchristentum eine Weltreligion begründet.

Entfernte sich Paulus in dieser Weise von den frühesten Christen, so entfernte er sich noch mehr von ihnen durch die Aufnahme von allerhand Gedanken und Vorstellungen, die nicht dem Judentum entstammten, sondern vielmehr in der Welt des Heidentums — damals von religiöser Sehnsucht erfüllt — verbreitet waren: ich nenne nur Erlösung, Wiedergeburt, Gnade — Grundsäulen seines Religionsgebäudes; ich könnte auch Glauben hinzufügen, insofern Paulus — im Gegensatz zu der geschichtlich-materialistischen Auffassung der Juden — dieses Wort rein mystisch-idealistisch versteht, was auch die damaligen Mysterienreligionen allgemein erstrebten. Um nicht mißverstanden zu werden, muß ich jedoch sofort hinzufügen, daß in diesem Falle die Vorstellungen seiner Umwelt für den Apostel nur die Bedeutung einer Vorschule besaßen, einer Vorschule, der das Verdienst zukommt, Paulus reif zum Verständnis der Lehre Jesu Christi vom Glauben gemacht zu haben. Auch seine

ganze Psychologie — seine Unterscheidung von Körper, Seele und Geist, von irdischem Leib und geistigem Leib usw., alles Vorstellungen, die dazumal für Paulus und seine Hörer große Bedeutung besaßen, entstammen samt und sonders seiner hellenistischen Schulung; uns muten sie fremd an, für seine Zeitgenossen bildeten gerade diese Tüfteleien eine willkommene Brücke zum Erfassen des vielen Neuen, was er ihnen brachte. Ihm war, wie jedem echten Genie, zugleich mit dem „Begehren nach dem Unmöglichen" der feinste Instinkt für das Mögliche gegeben, für das, was die Gegenwart gerade will und kann, für das, wonach sie sich sehnt und was sie zu erreichen befähigt ist. Solche Männer bauen für die Jahrhunderte; nichtsdestoweniger trägt ihr Werk immer an einzelnen Stellen den Stempel der Zeit seines Entstehens — ich brauche nur an Plato zu erinnern; daher weist aber ein solches Werk auch immer Bestandteile auf, welche, je nach unserem augenblicklichen Standpunkt, den Eindruck von Kompromissen oder von Gewaltsamkeiten machen. Eine einzige Ausnahme kennt die Geschichte: Jesus von Nazareth steht außerhalb aller Zeitschranken, nichts an ihm veraltet, er ist immer von heute: dadurch erweist sich sein Wesen als ein übermenschliches und außerweltliches. Man kann sehr gut verstehen, daß es denen, welche die Gegenwart des Heilandes erlebt hatten, sowie dem von ihnen belehrten Kreise unmöglich ward, sich mit Paulus und seiner Lehrart zu befreunden. Als der Heidenapostel schon auf der Höhe seines Wirkens stand, zwangen ihn Jakobus und die Ältesten, sich als rechtgläubigen Juden zu bekennen, indem er im Tempel zu Jerusalem ein strenges Gelübde auf sich nimmt und sich einer besonderen rituellen Reinigung unterwirft (*Apostelgeschichte,* Kap. 21). Offenbar besteht von Anfang an ein Riß: derjenige Mann, der vor allen anderen „als der Schöpfer der Kirchen, die in Christo sind, erkannt werden muß", gehört nicht zu den Jüngern Jesu und wird von diesen nur widerwillig — wenn überhaupt — anerkannt. Nach dem Tode des großen Kirchenbegründers erläßt noch der Gemeindeälteste einen Hirtenbrief zur Widerlegung der Hauptlehre Pauli und schreibt mit absichtlicher Anlehnung an dessen eigenste Worte: „So sehet ihr, daß ein Mensch aus Werken gerechtfertigt wird, und nicht aus Glauben allein" (*Jakobus* 2, 25 u. vgl. *Röm.* 3, 28). Der Bruch war ein vollkom-

mener geworden; die Judenchristen scheuten sich nicht, Paulus kurzweg „Satan“ zu nennen.

So standen sich denn zwei Schulen — oder wie man sie sonst bezeichnen will — einander gegenüber wie feindliche Geschwister und waren doch, wie die Folge bald zeigen sollte, aufeinander angewiesen: aus der Vereinigung beider entsprang die mit nichts zu vergleichende Eigenart sowie der an religiösen Werten unerschöpfliche Reichtum des Christentums. Indem Paulus seine Botschaft von der Ankunft auf Erden des vielersehnten Mittlers zwischen Mensch und Gott, von dessen erlösendem Tode und Wiederauferstehen wie ein Lauffeuer durch das römische Reich verbreitete, weckte er in Tausenden von Herzen die Sehnsucht, von diesem heilbringenden Himmelsmann mehr zu erfahren, als gerade Paulus imstande war ihnen mitzuteilen; ihn erfüllte das einzige Streben, den am Kreuze Hängenden in so flammenden Farben „vor aller Augen hinzumalen“ (*Gal.* 3, 1), daß keiner es je wieder vergessen konnte; vor dem Erlöser entschwand ihm der auf Erden wandelnde Menschensohn, — von diesem ist bei Paulus kein einziges Mal die Rede, außer in der kurzen Schilderung des letzten Abendmahles und bei der Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen; über den Menschen selbst aber nie ein Wort, auch keine unmittelbare Bezugnahme auf einen seiner göttlichen Aussprüche. Man kann es als einen Beweis seiner Genialität auffassen, daß Paulus, der den Herrn auf Erden nicht erlebt hatte, seine Unfähigkeit, ihn zu schildern, erkannte und darum schwieg. Somit fanden sich diejenigen, in deren Herzen der Same des Glaubens aufgegangen war, für die nähere Kenntnis der Persönlichkeit des Heilandes, auf die kleine stille Schar jenseits des Jordans angewiesen, unter denen das Leben, das Leiden und das Lehren Jesu inzwischen die Gestalt einer bestimmten Überlieferung gewonnen hatte. Unmittelbar aus dieser Überlieferung heraus entstanden zunächst die drei ersten Evangelien — ein jedes von den beiden anderen in Farbe und Ton ein wenig verschieden, je nach der Eigenart des zusammenstellenden Verfassers und namentlich je nach den Bevölkerungsschichten, die dieser als Leser im Auge trug; der gleichen Quelle entspringt ebenfalls das ganze Gerüst des vierten Evangeliums, nur steht ein weit eigenartigerer Mann vor uns, der

außerdem dem umwälzenden Einfluß der Lehren des Heidenapostels unterworfen gewesen ist, so daß seine Schrift in gewissen Beziehungen eine Brücke zwischen beiden Welten bildet[1]).

Mit Recht betrachteten die frühen Christen diesen vierfachen Bericht als einheitliches Werk und pflegten in der Einzahl von „dem Evangelium" zu reden. Keine Frage, das Evangelium bildet die Krone des Neuen Testamentes, bildet es doch das kostbarste Kleinod alles Schrifttums; man mag die Briefe Pauli noch so hoch schätzen, neben dem Evangelium können sie nicht genannt werden. Der Wert des Evangeliums übersteigt jede Schätzung, denn dieses Werk birgt die einzige wahre Kunde von dem Wesen des Göttlichen — nicht Spekulationen darüber, sondern es lebt Gott darin, wie er in der Welt lebt, nur für uns Menschen in greifbare Nähe gerückt. Und dieses kostbarste aller Besitztümer würde uns nicht zu eigen geworden sein, wenn nicht Paulus die Sehnsucht danach in Herzen wachgerufen hätte, reif genug zu verstehen oder wenigstens zu ahnen, was diese Überlieferung enthalte. Von Paulus darf man in den Worten des Dichters behaupten:

Dem Heiltum
baute er das Heiligtum.

Daß er dies tat, ohne das Heiltum unserer Evangelien zu kennen, schmälert keineswegs sein Verdienst; geschah doch alles, was er tat, aus inbrünstiger Liebe zu Jesu Christo und im unerschütterlichen Glauben an dessen erlösende Gewalt. Immerhin gehört es zu den wunderbarsten Zügen in dem Schicksal des merkwürdigen Mannes, daß seines Wirkens kostbarster Erfolg ohne sein Wissen und Wollen errungen wurde.



Wenden wir jetzt den Blick zu dem Christus des Apostels, indem wir uns fragen, was er mit dem Jesus gemeinsam hat, wie ihn das Evangelium uns offenbarte (siehe Kap. 3), und was ihn

[1]) Das *Evangelium Johannes* ist nicht durchaus „paulinisch", doch ausgesprochen „nach-paulinisch" (vgl. Gardner: *Cambridge Bibl. Essays.*, S. 383). Wir kommen noch am Schluß des Kapitels darauf zurück.

dagegen von diesem unterscheidet. Wiederum kann es sich nur um allgemeine Züge handeln, die jedem sichtbar werden, der mit Ernst hinschaut; wogegen das gerade hier überwuchernde Theologische von unserer Betrachtung ausgeschlossen bleibt. Religion ist eine Angelegenheit, die jeden Menschen betrifft, und jeder wird früher oder später entdecken, daß er in letzter Reihe auf sich selber angewiesen ist, wenn er ein seine Lebenskräfte förderndes Verhältnis zu dem Göttlichen in sich gewinnen will.

Eine Bemerkung muß vorangeschickt werden. Wer — den Vernünftlern folgend — an der Wirklichkeit des Gesichtes bei Damaskus zweifelt, verbaut sich hierdurch den Weg zum Verständnis. Ganz abgesehen davon, daß ein grundsätzlicher Lügner ungeeignet und gewiß unfähig zu dem Werke gewesen wäre, das Paulus auf Erden vollbracht hat, zeugt eine derartige Annahme von einer gänzlichen Unkenntnis der Seelenverfassung der damaligen Menschen; Gesichte-haben gehörte zu den allgemeinen Erscheinungen des religiösen Lebens überhaupt: uns Laien sollte das wenigstens aus dem *Goldenen Esel* des Apulejus vertraut sein, in welchem Roman Isis dem vielgeprüften Helden im Traume erscheint und ihm den Weg der Erlösung angibt, ein Vorgang, der sich an jedem weiteren Brennpunkt seines Lebens wiederholt. Freilich hat Apulejus bedeutend später als Paulus gelebt; doch gehörte er dem gleichen geistigen Zeitalter an. Den damaligen Menschen erschien jede Art von Gesichten so durchaus glaubhaft, daß die meisten unter ihnen sie aus eigener Erfahrung kannten, denn hier zeugt die Erwartung die Erscheinung; allerdings handelte es sich meistens um Traumgesichte, doch begreift man leicht, inwiefern diese Anlage bei besonders feurigen Menschen auch bis zu Tagesgesichten sich steigern mußte: das geschah bei Paulus. Die psychologische und physiologische Erklärung ficht uns nicht an. Worauf wir mit Sicherheit schließen können, ist, daß in der Brust des seltenen Mannes seelenzerreißender innerer Widerstreit vorangegangen war, teilweise unter der Schwelle des Bewußtseins, teilweise in der Gestalt marternder Gedankenkämpfe: diese führten zur entscheidenden Krisis, welche man sich in diesem Falle als einen Todeskrampf vorstellen muß, aus dem — durch Gottes Gnade, so empfand es Paulus — neues Leben, ein Leben der Wiedergeburt hervorging.

In dem selben Zusammenhang verdient das Folgende besondere Beachtung. Ebenso wie der Mensch — nach Goethe — nur dasjenige sieht, was er weiß, ebenso erhalten unsere Erfahrungen ihre besondere Bedeutung aus den Gedanken und Vorstellungen, die uns von allen Seiten umgeben und daher geläufig sind. Nun galt in den hellenistischen Mysterienreligionen allgemein der Satz, wer Gott mit Augen geschaut habe, erlebe an sich eine Verklärung die ihn über alle gewöhnlichen Menschen erhebe; fortan sei er imstande, alles zu beurteilen, während er selber von niemanden beurteilt werden könne. „Wenn ein Paulus solche Vision erlebt, setzt das voraus, daß er schon vorher ganz in diesen Anschauungen gelebt hat, und die Art der Erzählung zeigt, daß auch seine Gemeinde diese Anschauungen kennt. Und auf diese Vision kann er seinen Anspruch, nicht unter, sondern eher über den Uraposteln zu stehen, nur gründen, wenn er selbst ebenso wie seine Gemeinde von der hellenistischen Wertung dieses unmittelbaren Schauens Gottes durchdrungen ist .... Für ihn und seine Gemeinden muß sich mit dem einmaligen Schauen Gottes eine dauernde Befähigung, aus sich selbst alles zu erkennen, also der Besitz des *Pneuma* im höchsten Sinne, verbinden. Hier waltet ein fester sakraler Begriff des *Pneumatikos*, den wenigstens ich nur aus der Mysterienreligion herleiten kann“: so schreibt Reitzenstein in seinem vortrefflichen Werk *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen,* 1910 (S. 47 fg., 58, 200 fg.)[1]).

Man sieht, welche entscheidende Bedeutung dem Ereignis vor Damaskus zukommt und wie töricht es wäre, darüber mit überlegenem Achselzucken hinweggehen zu wollen. Nicht bloß der unerschütterliche Glaube an seine Berufung wurzelt für Paulus in dieser Erfahrung, vielmehr schenkt sie uns volle Aufklärung über sein sonst so befremdendes Verhalten den Jüngern Jesu gegenüber, die er von dem Augenblick seiner Bekehrung ab, nach Möglichkeit meidet. Gewiß liegt hier eine unbewußte Abneigung zugrunde: sein Bildungsgang, sein Temperament und seine Begabung schieden ihn von jenen Männern; noch mehr schied ihn das Bewußtsein der zu leistenden

[1]) Dem Begriff des *Pneuma* entspricht bei uns annähernd „Geist“. Paulus z. B. unterscheidet *Pneuma* (Geist) von *Psyche* (Seele) und von *Sarx* (Fleisch). Der „pneumatische Körper“ erbt die Unsterblichkeit, nicht der „sarkische Körper“.

Aufgabe; doch die Rechtfertigung vor sich selber fand er einzig in dem ihm zuteilgewordenen Gesicht, „welch ungeheueres Erlebnis seine religiös schöpferische Natur aus ihrer bisherigen Gebundenheit riß und sie im wesentlichen auf sich selbst stellte“ (Reitzenstein, S. 50). Hierüber besitzen wir des Apostels eigenes Zeugnis (2. *Kor*. 5, 16 fg.): „So kenne ich von jetzt an niemand mehr nach dem Fleisch. Angenommen selbst ich habe den Christus in der Zeit seines Menschseins gekannt, davon weiß ich jetzt nichts mehr. Darum, wo einer in Christus ist, das ist neue Schöpfung: das Alte ist vergangen, siehe es ist neu geworden.“ Nach seiner eigenen Überzeugung, wie man sieht, hätte jede nähere Mitteilung über des Heilandes Wesen und Erdenlauf nur irreführen können.

Man mag nun diese Wendung beklagen oder nicht, man kann unmöglich die Tatsache des Gesichtes leugnen oder geringschätzen; denn sie bildet fraglos das Sprungbrett zu jenem gewaltigen Wirken, aus dem „die Kirchen, die in Christo sind“, hervorgingen. Hätte Paulus Jesus auf Erden gekannt, hätte er nähere Kunde über seine Persönlichkeit besessen, so würde er höchst wahrscheinlich zu diesem Werke nicht mehr getaugt haben: der Heiland stand jeglicher Kirchengründung gar fern! und außerdem, wie sollte, wer seinen Worten gelauscht hatte, den Mut finden, etwas anderes zu tun, als sie zu wiederholen? Jetzt aber stand Jesus Christus dem Paulus zugleich ganz nahe und ganz fern; er hatte ihn erlebt und doch nicht erlebt; er hatte sozusagen den Hauch seines Atems gefühlt und doch nicht ihm ins Auge geblickt: hieraus entstand jene dem Paulus eigene Lehrart, die nicht zum wenigsten deswegen so stark und reich wirkt, weil sie voller unmittelbar sich widersprechender Elemente ist, die vom Mittelpunkt aus nach entgegengesetzten Enden gewaltsam hinstreben, dadurch den Hörer von allen Seiten zugleich aufrüttelnd und anregend. So läßt er z. B. Jesum als uns Menschen menschlich nahe empfinden als „den Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ (*Röm*. 8, 29) und dann wieder rückt er ihn in unermeßliche metaphysische Welten- und Zeitenfernen „als Erstgeborenen aller Schöpfung, in dem Alles im Himmel und auf der Erde geschaffen ward, das Sichtbare und das Unsichtbare .... der vor Allem ist und in dem Alles besteht“ (*Kol*. 1, 15 fg.). Oder wiederum er läßt die Gesamtheit der Gläubigen mit Christo zu „Einem Leibe“ verschmelzen

(*1. Kor.* 12, 12 fg.); nichtsdestoweniger soll Christus kommen, „Gericht zu halten über Lebende und Tote" (*2. Tim.* 4, 1) ....



Heutzutage — und es spricht nicht für große Tiefe des religiösen Empfindens — wird fast Jeder mir mit der Frage dazwischenfahren: Hat Paulus Christum für Gott gehalten oder nicht? Über diese Frage ist unendlich viel hin und her gestritten worden, aber wohl nur, weil eine vorgefaßte Überzeugung um jeden Preis gestützt werden sollte. Meiner Meinung nach muß für jeden geradedenkenden Menschen schon die eine Tatsache genügen, daß Paulus wiederholt den Ausdruck gebraucht, Jesus Christus säße „zur Rechten Gottes" (siehe z. B. *Röm.* 8, 34, *Eph.* 1, 20, *Kol.* 3, 1): in diesen Worten liegt eine unmißverständliche und nie abzuleugnende Unterscheidung; man beachte, daß nicht etwa der trinitarische Gedanke (der dem Paulus fremd blieb) ihm untergeschoben werden darf, denn es heißt nicht zur Rechten des Vaters, sondern zur Rechten Gottes, und der Ausdruck wird in unverkennbarer Anlehnung an die Offenbarungsbücher (Apokalyptik) gebraucht, welche niemals den Messias mit Gott gleichstellen.

Einen einzigen Ausspruch gibt es, welcher so gedeutet werden kann, als behaupte Paulus kurzweg: Christus ist Gott. Es handelt sich um den fünften Vers des neunten Kapitels des *Briefes an die Römer*. Der Apostel redet an dieser Stelle von den vielen Vorzügen der Israeliten, „denen die Sohnschaft gehört, die Herrlichkeit, die Bündnisse, die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheißungen" — jetzt folgt der fünfte Vers, den Luther verdeutscht: „welcher auch sind die Väter, aus welchen Christus herkommt nach dem Fleische, der da ist Gott über alles, gelobet in Ewigkeit, Amen." Luther hat sich hier, wie häufig, einfach nach der lateinischen *Vulgata* gerichtet, welche die grundfalsche Übersetzung bot: *qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen.* In Wirklichkeit sagt der griechische Urtext nicht „der da ist Gott über alles", vielmehr „der Gott, der über allem ist, sei gelobet usw." Hiermit ist aber die genaue Bedeutung des Satzteiles — der Gott usw. — noch nicht grammatikalisch eindeutig festbestimmt; er kann als Apposition (Beisatz) zu

dem Namen Christus aufgefaßt werden und sich demgemäß auf diesen beziehen, wonach zu verstehen wäre: „aus den Israeliten stammt dem Fleische nach der Messias (Christus) — der Gott, der über allem ist, hochgelobt in Ewigkeit!" Wie gezwungen sich diese Deutung auch anhört, Augustinus und viele Kirchenväter, sowie die meisten Kirchenmänner selbst noch heutigen Tages nehmen sie als fraglos richtig an und opfern lieber den offenbaren Zusammenhang der ganzen Stelle, sowie die Übereinstimmung dieser Stelle mit allen anderen Aussprüchen Pauli, als daß sie die alleinzige Gelegenheit versäumen sollten, Paulus für ein Hauptkirchendogma zu gewinnen. Daß nun die besten unter den ältesten Handschriften diese Deutung durch ihre Interpunktion unmöglich machen, darauf wollen wir kein allzu großes Gewicht legen, da Willkür oder Mißverstand der Schreiber angenommen werden könnte; der Haupteinwurf besteht aber darin, daß der natürliche Sinn der ganzen Stelle jedem unvoreingenommenen Leser klar vor Augen liegt: den Israeliten wird vorgezählt, welcher Vorzüge sie von oben teilhaftig geworden sind, von der Annahme als Gottessöhne an bis zu der Gabe des aus ihrer Mitte geborenen Messias; zum Schluß folgt, wie bei den Juden üblich, die Lobpreisung Gottes für so viele Gnadenbezeugungen: dies der ganz einfache Sachverhalt. Einer der anerkanntermaßen zuverlässigsten Fachgelehrten unserer Zeit, Adolf Jülicher, urteilt: „Die Hinzunahme von Vers 5b als Apposition zu ‚der Messias' ist zwar sprachlich unanfechtbar und durch alte Autoritäten vertreten; aber Paulus hat niemals Christus ‚Gott' genannt, noch weniger ‚den über alles erhabenen Gott', was ganz zweifellos den allmächtigen Weltschöpfer bezeichnet" (siehe *Die Schriften des N. T. neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt,* herausgegeben von Joh. Weiß).

Das mindeste, was man erwarten könnte, wäre die Beherzigung der Warnung, die Erasmus vor vier Jahrhunderten aussprach: es dürfe kein redlicher Mann sich auf einen so vieldeutigen Satz berufen und daraus gar entscheidende Lehren ableiten. Dem leidenschaftlichen Apostel, der seine Sendschreiben aus übervollem Herzen vulkanisch hinauszusprühen pflegte — „Meine Kinder, um die ich abermals Geburtsschmerzen leide, bis Christus möge in euch Gestalt gewinnen" (*Gal.* 4, 19) — dem leidenschaftlichen Manne geschieht es öfters, daß er, von Ungeduld getrieben, der Sprache Ge-

walt antut, woraus Dunkelheit entsteht, die niemals — außer durch Willkür — aufgeklärt werden kann; dafür gelingen ihm, wie kaum je einem anderen, Sätze und ganze Abschnitte, unvergleichlich an plastischer Kraft und an Wucht des Ausdruckes, zugleich unmißverständlich eindeutig: es liegt auf der Hand, daß diese Stellen es sind, in denen man die Anschauungen des Apostels zu suchen hat — nicht jene; außerhalb der Theologie würde es keinem Menschen einfallen, anders vorzugehen.

Und so mache ich denn den Leser auf eine Stelle aufmerksam, welche volle Aufklärung über das bringt, was *Römer 9, 5* im Ungewissen läßt. In dem *Ersten Brief an die Korinther,* Kap. 8, V. 6, heißt es: „So gibt es doch für uns nur Einen Gott, den Vater, den Schöpfer aller Dinge, der unser Ziel ist, und Einen Herrn Jesus Christus, den Mittler aller Dinge, der auch unser Mittler ist"[1]. Der Leser darf nicht etwa die Worte „Einen Gott, den Vater", so deuten, als stünde Gott-Vater im Gegensatz gedacht zu Gott-Sohn: dieser johanneische Gedanke kommt bei Paulus niemals vor und ist auch hier durch Wortlaut und Zusammenhang ausgeschlossen; hat doch Paulus soeben in dem unmittelbar vorangehenden Satz zwischen den Begriffen „Gott" und „Herr" unterschieden, indem er den „Herrn" dem „Gott" unterordnet. Hierbei schwebt ihm offenbar der damalige Gebrauch der hellenistischen Mysterienreligionen vor, in denen es üblich war, gewisse übermenschliche, nahe an die Gottheit heranragende Gestalten mit *Kyrios,* d. h. „Herr" anzureden; so z. B. pflegte man die Mittler, die wir im zweiten Kapitel kennen lernten — Osiris, Herakles, Dionysos usw. — durch die Bezeichnung

[1]) Ich gebe die Stelle in Weizsäckers Übertragung und bemerke sofort, daß die letzten Worte von „dem Mittler" an den Charakter einer Verdeutlichung für heutige Leser an sich tragen, wogegen der griechische Urtext wortwörtlich übersetzt lautet: „Einen Herrn Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn" (Text und Übertragung nach Tischendorf) — Worte, die dem unvorbereiteten Leser ihren Sinn nicht sofort enthüllen, deren Bedeutung aber für den Kenner nicht zweifelhaft ist. Bousset verdeutscht: „Einen Herrn Jesus Christus, durch dessen Vermittelung alle Dinge geworden sind, und dem wir verdanken, was wir sind." — Nur aus Gewissenhaftigkeit füge ich diese Anmerkung hinzu; denn der Hauptteil des Satzes — die klare Unterscheidung zwischen Gott und Christus — bietet weder Undeutlichkeit im Urtext noch Schwierigkeit in der Übertragung.

Kyrios zu ehren: von dieser Sitte macht der Apostel an der angeführten Stelle Gebrauch und zwar im ausdrucksvollen Sinne, da er gerade die Eigenschaft Christi als eines Mittlers hervorheben will. Desgleichen dient der Zusatz „der Vater“ zum Wort Gott, den Charakter als erhabenstes einziges Wesen (siehe Kap. 1) zu betonen, wobei sich Paulus zugleich an Jesu eigene Gepflogenheit anschließt, der, wie wir wissen, Gott stets „den Vater“ nennt. — Eine letzte Verdeutlichung: Paulus hatte soeben von den Heiden gesagt, sie nähmen viele Götter und viele Herren an; im Gegensatz hierzu — so hebt er jetzt hervor — glauben die Christen nur an Einen Gott und an Einen Mittler.

Nach diesen verschiedenen Aufklärungen setze ich die Worte Pauli noch einmal her, sicher, daß sie von Jedem in ihrer entscheidenden Tragweite deutlich aufgefaßt werden: „So gibt es doch für uns nur Einen Gott, den Vater, den Schöpfer aller Dinge, der unser Ziel ist, und Einen Herrn, Jesus Christus, den Mittler aller Dinge, der auch unser Mittler ist.“

Nunmehr sind wir befähigt, den springenden Punkt bei der Frage nach der Gottheit Christi aufzudecken: denn durch die vorangehenden Erörterungen haben wir uns in den Stand gesetzt, ihre Elemente vom Augenpunkt des Paulus aus zu überblicken. So starke Einflüsse seine geistige Umwelt mittelbar und unmittelbar aus der hellenistisch-römischen Umgebung auch aufgenommen haben mochte, das Eine konnte dem als Juden Geborenen und Erzogenen nicht geraubt werden: sein Eingottglaube (Monotheismus). Nicht das geringste Anzeichen, daß er in dieser Beziehung jemals um Haaresbreite gewankt habe, kann vorgezeigt werden. Aus einer seiner letzten Kundgebungen hörten wir schon sein Bekenntnis des Glaubens an „Einen Gott und Vater Aller, der da ist über Allen und durch Alle in Allen“ (*Eph.* 4, 6), und jetzt eben vernahmen wir das gleiche in ähnlichen feierlichen Worten. Hier nun liegt die Lösung so mancher Widersprüche, welche auf den ersten Blick unlösbar scheinende Verwirrung anstiften: gerade in diesem und aus diesem unerschütterlichen Eingottglauben, der jeden Schein einer Vervielfältigung der Gottheit als Rückfall ins nackte Heidentum mit Empörung zurückgewiesen hätte, gerade aus diesem massiven, keinen Augenblick schwankenden Glauben schöpft Paulus die Befähigung, den Mittler

Jesum Christum nach und nach immer näher an Gott heranzurücken, ohne befürchten zu müssen, es könnte jemals die Grenzlinie ausgelöscht werden. Bald darauf fanden sich die Gläubigen vor ein hartes Entweder-Oder gedrängt; für Paulus kam ein solches nie in Frage, ja wir können mit Bestimmtheit behaupten, die Möglichkeit einer derartigen Fragestellung trat ihm niemals ins Bewußtsein.

Es könnte scheinen, als habe diese Annäherung des Messias an Gott seitens des Apostels eine allmähliche Zunahme erfahren, doch hängt bei einem so beweglichen Geist viel von der Tagesstimmung ab und noch mehr von dem gerade vorliegenden Gedankengang. In einem verhältnismäßig frühen Brief (*1. Kor.* 15, 47) bezeichnet Paulus Jesum Christum als „Mann vom Himmel“ oder „Mensch vom Himmel“, und noch in dem bedeutend später entstandenen *Brief an die Römer* heißt es: „kraft seiner Auferstehung von den Toten ist er eingesetzt zum Sohne Gottes“ (1, 4); die Bezeichnung „Sohn Gottes“ ist uns schon als alter jüdischer Ehrentitel bekannt (siehe S. 148), außerdem aus dem täglichen Sprachgebrauch des Heilandes vertraut; hier kommt es uns auf das Wort „eingesetzt“ *(horisthentos)* an, was ebensogut mit „ernannt“, „befördert“, „bestallt“ übersetzt werden kann (vgl. den *Kommentar* von Sanday und Headlam). Der genaue Sinn des ganzen Satzes läßt sich schwer enträtseln; doch welche Deutung ihm auch gegeben werden mag, das Eine kann nicht bestritten werden: es ist von einem zeitlichen Vorgang die Rede, Christus wird in einem gegebenen Augenblick zum „Sohne Gottes“ erhoben, was unweigerlich voraussetzt, dieser „himmlische Mensch“ habe früher diese Würde nicht — jedenfalls nicht im buchstäblichen Sinne — besessen. Dann aber wieder treffen wir auf Stellen wie die vorhin schon teilweise herangezogene aus dem *Kolosserbrief* (1, 15 fg.), die ich hier ausführlicher wiederhole. Von Christo ist die Rede, und da heißt es „der da ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener aller Schöpfung, denn in ihm ward Alles geschaffen im Himmel und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte, Alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen, und er ist vor Allen, und Alles besteht in ihm“. Auch bei dieser berühmten Stelle, um welche jahrhundertelang der Kampf getobt hat, wollen wir uns

möglichst hüten ins Theologische hineinzugeraten. Überzeugt, daß der Apostel, als ein Mann von hervorragender Begabung, der nicht zu Gelehrten sprach, sondern sich an einfache Leute wandte mit der Absicht, von ihnen verstanden zu werden, es jedenfalls nicht auf Spitzfindigkeiten abgesehen haben wird, vielmehr daß diese alle erst später von den Theologen hineingelesen wurden, — überzeugt hiervon, werden wir mit Vertrauen voraussetzen, daß einfacher Menschenverstand genügen muß, das zu verstehen, was ein solcher Mann zu solchen Männern redet. Ich berufe mich auf Paulus selber, der da spricht: „Es ist nichts damit, daß in meinen Briefen etwas anderes stecke als was ihr leset und was ihr auch verstehet" (2. *Kor.* 1, 13). Für den heutigen unvorbereiteten Leser sei vorausgeschickt, daß die Ausdrücke Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte allbekannte Bezeichnungen für verschiedene Ordnungen von Engeln waren und daß den Hauptzweck des ganzen Satzes die Herabsetzung des Unfuges des damals grassierenden Engelglaubens und der Engelanbetung bildete, unter welchen die Vorstellung von der Religionsbedeutung Jesu Christi immer mehr an Lebhaftigkeit verlor; diese drohende Gefahr abzuwenden, das war überhaupt des Briefes Ziel. Wie man sieht, bestreitet der Apostel den Engelglauben keineswegs, doch ihm gegenüber hebt er so überschwenglich wie nur möglich die überragende Bedeutung des Messias hervor, neben welchem die Engel geringfügig erscheinen.

Von entscheidender Wichtigkeit ist es, folgende Tatsache zu beachten: bei dieser Schilderung des Christus als vor aller Schöpfung entstanden und als Vermittlers der ganzen Schöpfung — gleichsam als Demiurgos — schleicht sich kein einziger eigener neuer Gedanke Pauli ein; bis herab zu der Wahl der Ausdrücke, alles eignet er sich einfach aus den Vorstellungen an, die damals — durch die Offenbarungsschriften (Apokalyptik) verbreitet — in weitesten Schichten des Volkes kreisten. Die Steigerung des Messias ins Übermenschliche bis dicht an Gott heran, seine Präexistenz, seine Beteiligung an der Schöpfung, sein Amt als Weltrichter, seine bald zu erwartende Wiederkunft auf Erden — das alles findet sich buchstäblich in den genannten Büchern. Dazu kommt noch bei Paulus einiges aus der ebenfalls zu jener Zeit vorherrschenden stoischen Philosophie. Des Apostels eigene Originalität als Religions-

gründer liegt an anderem Orte: hier hat er einfach die eine volkstümliche Vorstellung gegen die andere ausgespielt: die höherstehende, vereinfachende gegen die buntzerstreuende, zu tollem Aberglauben hinableitende.

Doch wir sind mit der betreffenden Stelle aus dem *Briefe an die Kolosser* noch nicht fertig!

Aller jener Ausführungen, welche Christus der Gottheit anzugleichen scheinen, bemächtigen sich mit Freuden unsere Theologen, so auch dieser aus dem *Kolosserbrief*; wenn nur diese nicht einen Haken böte! Gleich anfangs stehen nämlich jene fatalen drei Worte: „Erstgeborener aller Schöpfung!" Hiermit wäre also Jesus Christus doch einmal — und wenn auch als Erster — „geboren", und demgemäß auch zur „Schöpfung" gehörig, von Gott geschaffen! Und so hören denn seit ältesten Zeiten — namentlich aber seitdem die Arianer aus diesen drei Worten ihre Hauptwaffe gegen die Gotteslehre der Kirche geschmiedet hatten — die Versuche nicht auf, die Welt zu überzeugen, „Erstgeborener" bedeute nicht — oder wenigstens an dieser Stelle nicht — Erstgeborener, und „aller Schöpfung" bedeute nicht aller Schöpfung. An anderen Stellen — so z. B. „Erstgeborener unter vielen Brüdern" (*Röm.* 8, 29) — wird dem gleichen Wort „Erstgeborener" *(Prototokos)* sein offenbarer Sinn nicht bestritten, hier aber darf er um keinen Preis zugelassen werden. Ebenso ergeht es dem zweiten und dritten Wort. Die Sprachkenner versichern, *pases ktiseos* heiße nichts anderes als „aller Schöpfung" oder alles Gemachten, Erschaffenen, allenfalls (wie Luther und Tischendorf verdeutschen) aller Kreaturen; doch auch hier erheben die Theologen Einspruch: *pases ktiseos* darf einfach nicht „aller Schöpfung" heißen, denn damit wäre ausdrücklich zugestanden, der noch so erhöhte Christus sei ein Geschöpf Gottes, nicht selber Schöpfergott. Alles Nähere möge der kühn veranlagte Leser in den Fachbüchern nachschlagen, er wird jahrelang daran studieren können. Nur ein Beispiel will ich noch nennen, um die „theologische Gemütsart" dem Laien fühlbar zu machen. Der grundgelehrte und grundehrliche Bischof Lightfoot, der in seinem sonst unübertrefflichen *Kommentar zu dem Briefe an die Kolosser* Beweise über Beweise aufhäuft gegen die Deutung jener drei Worte nach ihrem einfachen Sinne als „Erstgeborener aller Schöpfung",

meint, den höchsten Trumpf durch die Bemerkung auszuspielen: *"It contradicts the fundamental idea of the Christian consciousness"* — die Annahme, der Apostel habe „Erstgeborener aller Schöpfung“ geschrieben, widerspricht der grundlegenden Vorstellung des christlichen Bewußtseins. Gewiß ein klassisches Beispiel für die Macht eingewurzelter Zwangsglaubenssätze: um zu erfahren, was Paulus gesagt hat, wird erst gefragt, was das später entstandene „christliche Bewußtsein“ fordert, und darnach wird dann der paulinische Text so lange „interpretiert“, bis er mit den Entscheidungen der Bischofsversammlungen zu Nicäa (325) und zu Konstantinopel (381) übereinstimmt!

Wir Laien aber wollen uns aller Vergewaltigung enthalten und aus diesem Ausspruch sowie auch aus anderen mit Gewißheit den Schluß ziehen, Paulus habe Jesum Christum sehr nahe an Gott herangerückt, ohne ihn aber jemals mit Gott verschmelzen zu lassen — spricht er doch in diesem selben *Briefe an die Kolosser,* einige Verse später als die beregte Stelle, von Christo als „sitzend zur Rechten Gottes“ (3, 1), also als von Gott deutlich unterschieden. Wir sind aber berechtigt, noch weiterzugehen, ja, wir treffen erst dann auf den religiösen Kern des paulinischen Denkens — auf einen Kern, unerschöpflich an Fruchtbarkeit und an Segensfülle. Den wahren Mittelpunkt der Religion Pauli bildet die klare Vorstellung und die kraftvolle Darlegung der Bedeutung und der Würde Jesu Christi als des Mittlers zwischen Gott und Mensch: dieser Gedanke ist lebendig, er entspringt der gewaltigsten Lebenserfahrung und öffnet Millionen den Weg zu gleicher Erfahrung; durch ihn wurde Paulus zum Schöpfer „der Kirchen, die in Christo sind“, und neben diesem Gedanken sinken manche andere Vorstellungen unseres Apostels zu bloßen überkommenen Schemen herab.

Die Stelle, wo dieser Gedanke klipp und klar zum Ausdruck gelangt, befindet sich — das muß ich vorausschicken — in einem Brief, der von vielen Gelehrten dem Paulus abgesprochen, neuerdings jedoch von hervorragendsten Sonderforschern ihm wieder mit Bestimmtheit zugeschrieben wird. Wir lesen da: „Denn es ist Ein Gott, ebenso Ein Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat zum Lösegeld für alle“ (*1. Tim.* 2, 5 fg.). Wenn der Brief wirklich einen Anderen

zum Verfasser haben sollte, so war dieser Andere jedenfalls ein Vertrauter Pauli — das wird allgemein zugestanden — der mit Gewissenhaftigkeit die Lehren seines Meisters weitergab[1]). Außerdem liegt im Grunde nicht gar viel an dieser einen Stelle, so willkommen sie auch als knappe Zusammenfassung wäre; denn — ich wiederhole es — die Vorstellung von der Bedeutung und der Würde Jesu Christi als eines Mittlers durchdringt das ganze Denken des Apostels, liegt allen seinen Hauptlehren zugrunde und begleitet sie bis in ihre letzten Verzweigungen.



An diese Betrachtung über die schwebende Stellung Jesu Christi zwischen Mensch und Gott — auf die wir übrigens noch zurückkommen — schließt sich ungezwungen eine weitere an, deren Verwandtschaft bald empfunden werden wird.

Bezeichnend für die Denkart und für die ganze Persönlichkeit unseres Apostels ist es, daß er allerorten sich scharf entgegenstehende Gegensätze erblickt, erfaßt und ergründet: sein weiteres Denken besteht in der Ausgleichung zwischen diesen Gegensätzen oder in der Überwindung des einen durch den anderen — und überall findet diese Ausgleichung oder Überwindung durch Jesum Christum und in Jesu Christo statt. Man könnte eine große Anzahl derartiger Entgegenstellungen bei Paulus nachweisen; die Wissenschaft nennt sie *Antinomien,* was — wenn wir das Wort in seine zwei Bestandteile auflösen — vorzüglich verdeutscht wird durch Gegen-Sätze. Als Beispiele nenne ich: Mensch und Gott, Tod und Unsterblichkeit, Fleisch *(Sarx)* und Geist *(Pneuma)*, Gesetz und Freiheit, Sünde und Rechtfertigung, Werke und Gnade . . . . doch der aufmerksame Leser wird die gleiche Art der Zergliederung noch weiter verfolgen können, denn überall bestimmt sie des Apostels Denken und Darstellen; findet er z. B. Veranlassung, die Armut

[1]) Damit der Leser von dem heutigen Stand der strittigen Frage sich ein Bild mache, nenne ich einige Namen: die Verfasserschaft Pauli bestreiten Harnack, Holtzmann, Jülicher, Moffatt, und mit besonderer Leidenschaftlichkeit Renan; dagegen verfechten die Echtheit Zahn, B. Weiß, Lightfoot, Ramsay, Findlay.



zu erwähnen, so stellt er ihr gleich den Reichtum gegenüber (2. *Kor.* 8, 9), ist von Schwäche die Rede, sofort zieht er die Kraft herbei (2. *Kor.* 13, 4 fg.) — und Christus ist es, der die Armut in Reichtum wandelt und aus dem Schwachen einen Riesen macht.

Wir hörten Paulus die gesamte sichtbare und unsichtbare Welt des Daseins durch die Vermittelung Jesu Christi entstehen lassen, wodurch Christus als Mittler zwischen den beiden großen Gegen-Sätzen der Gottesruhe und der Fülle der Schöpfung erscheint. Nicht allein vermittelt er die Schöpfung, sondern „in ihm" — also wieder durch seine Vermittelung — „gewinnt das Geschaffene Bestand" (*Kol.* 1, 17), und nicht weniger zielt sie auf ihn hin — denn an anderer Stelle (*Eph.* 1, 10) heißt es, Gott habe beschlossen, „in der Fülle der Zeiten unter ein Haupt zu fassen das All im Christus, was im Himmel sowohl als was auf Erden ist".

Nebenbei möchte ich meinen Leser gleich bitten, sich nicht über den logisch-historischen Sinn einer solchen Aussage den Kopf zu quälen: handelt es sich doch um einen Mythos, und das heißt um ein Gebilde der Phantasie, ersonnen, um undenkbaren und daher unaussprechlichen Wahrheiten ahnungsvolle Annäherung an unser Gemüt bahnzubrechen. Auf diese Frage des Mythischen bei Paulus kommen wir bald zurück; vorderhand müssen wir noch ein wenig bei seinen Gegen-Sätzen verweilen.

Der Hauptgegensatz — derjenige, der alles umfaßt, was zu Pauli eigentlicher Religion gehört und unter den die meisten anderen Gegen-Sätze sich als Teilerscheinungen eingliedern lassen — ist der zwischen Mensch und Gott: einer derjenigen, der nicht durch Überwindung des einen Teiles auf Kosten des anderen seine Schlichtung findet, vielmehr durch kräftigste Bejahung beider Teile: indem der Mensch — durch Jesum Christum dazu belehrt und befähigt — sein geläutertes Wesen gottwärts erhebt, während die Gottheit — der Vater — durch die Fürbitte Jesu Christi dazu bestimmt — sich gnadenvoll bis zum Menschen herabsenkt.

Um die Bedeutung dieses Gedankens richtig zu erfassen, muß man wissen und bedenken, daß der Mensch, indem er sich an Christum anschließt, Fähigkeiten gewinnt, durch welche er ein neues Wesen wird und neue Würde erhält: „Wo einer in Christo ist, das ist neue Schöpfung — das Alte ist vergangen, siehe es ist neu

geworden“ (2. *Kor.* 5, 17). Hieraus entsteht ein neues Verhältnis des Menschen zu Gott; „er wird Gottes Tempel, und der Geist Gottes wohnt in ihm“; darum nannten sich die frühesten Christen die Gemeinde der Heiligen: „denn der Tempel Gottes ist heilig, das seid ihr“ (*1. Kor.* 3, 17). Es handelt sich nicht allein um Gefühlswerte und um sittliche Erhöhung, sondern — wie Paulus dartut — auch um eine Steigerung der Verstandesfähigkeiten, indem wir „an dem Verstande Christi“ teilnehmen: bleibt auch „das Innere Gottes unergründet“, wir empfangen durch Christum „Geist, der aus Gott ist, um damit zu verstehen, was uns von Gott geschenkt ist“ (*1. Kor.* 2, 12—16).

Die Vorstellung von der Steigerung des ganzen Menschenwesens als dem Hauptwerk Jesu Christi, liefert bei diesem Gedankengang den entscheidenden Zug. Das bisherige Ideal oder Prototyp (Urbild) desjenigen Wesens, das Mensch geheißen werden kann, war der Adam der Schöpfungserzählung; mit Christo tritt eine neue Gedankengestalt „Mensch“ in die Erscheinung; weswegen Paulus ihn den „zweiten Adam“ nennt: der erste Idealmensch war „lebendige Seele“, der zweite ist „lebendigmachender Geist“: „Der Erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der Zweite Mensch ist vom Himmel. Welcherlei der irdische ist, solcherlei sind auch die irdischen, und welcherlei der himmlische ist, solcherlei sind auch die himmlischen. Und wie wir (Menschen) getragen haben das Bild des irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des himmlischen“ (*1. Kor.* 15, 45—49). Aus dieser Darstellung treten zwei Dinge unmißverständlich hervor: erstens die auch uns erreichbare Steigerung unseres Menschenwesens in die Richtung, die der Heiland gewiesen hat, und zweitens die Tatsache, daß er dies als Mensch bewirkte. Es fällt nämlich auf, daß an derartig entscheidenden Stellen Jesus Christus von dem Apostel stets ausdrücklich als „Mensch“ bezeichnet, d. h. also sein Menschtum betont wird. So z. B. lesen wir in den allbekannten Ausführungen des *Briefes an die Römer* (5, 12—21), in denen wiederum Christus als zweiter Adam dem ersten entgegengestellt wird (beide als „Urbilder“ ausdrücklich bezeichnet): „.... wenn dort durch den Fall des Einen die Unzähligen dem Tode erlegen sind, so hat sich um Vieles gewisser die Gnade Gottes und das Gnadengeschenk des Einen Menschen Jesus Christus für Un-

zählige verschwenderisch reich erwiesen."[1]) Auch verweise ich noch einmal auf den Satz in dem *Brief an Timotheus* (S. 201): „Denn es ist Ein Gott, ebenso Ein Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus." Die Vorstellung von der Möglichkeit der Steigerung des Menschen aus einem zwar „seelenbegabten" doch tierischen Wesen zu einem „geistbegabten" gottverwandten Wesen fordert durchaus, daß Jesus Christus Mensch gewesen sei, sonst büßt sein Beispiel jegliche Bedeutung für uns ein. Dem Apostel liegt nun alles daran, von dieser Steigerungsfähigkeit zu überzeugen; denn dieser Glaube bildet seine ganze Religion — wie er gleichfalls das Geheimnis der ungeheuren Kraftwirkung ausmacht, die er auf die Menschheit ausgeübt hat; blieb auch gerade diese Hauptlehre meist — als solche — unerkannt, sie wirkte trotzdem mit unwiderstehlicher Gewalt.

Manche Schwierigkeit entsteht aus dem halbverborgen bleibenden Gegensatz zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen gegenwärtiger Erlösung und zukünftiger Erlösung.

Weit gefehlt wäre die Annahme, Paulus habe einzig ein künftiges Leben im Sinne; freilich faßt er das irdische Dasein nur als Vorhof zu dem jenseitigen auf: „Wissen wir doch, daß wir, wenn unsere irdische Zeltwohnung aufgelöst wird, einen Bau von Gott haben, ein Haus nicht mit Händen gemacht, ewig im Himmel" (2. *Kor*. 5, 1); jedoch der Anfang muß hier auf Erden gemacht werden, hier und heute: das ist Gebot — sonst erben wir die Unsterblichkeit nicht. Möglich ist es, dank dem Leben, dem Lehren und dem Sterben und dem Auferstehen unseres Heilandes: „einen anderen Grund kann keiner legen als der da liegt, nämlich Jesus Christus" (*1. Kor*. 3, 11). Paulus ist dermaßen von der Gewißheit durchdrungen, der Mittler, der unter uns „in der Gestalt des sündigen Fleisches" geweilt hat (*Röm*. 8, 3), sei — sobald wir nur an ihn glauben, und d. h. ihm diese Macht zutrauen — fähig, eine vollkommene innere Umwandlung auch in uns zu bewirken, daß er

[1]) Hier habe ich die Verdeutschung Adolf Jülichers benutzt, weil sie mir den faßlichsten Sinn im Deutschen zu geben schien. Dieser in der Urschrift äußerst verwickelte Satz wird von jedem Gelehrten anders übersetzt; doch besteht über den allgemeinen Sinn kein Zweifel, namentlich nicht über die Worte „des Einen Menschen Jesus Christus".



kühn schreibt: „da wir noch im Fleische waren" (*Röm.* 7, 5) — womit er deutlich erklärt, der christusgläubige Mensch habe schon jetzt die „Fleischesgestalt" gegen die „Geistesgestalt", welche der neuen Menschheit eignet, umgetauscht. Dergleichen Versicherungen begegnen wir bei Paulus nicht selten. Ich erinnere z. B. an folgende: „Wir, die wir der Sünde gestorben sind, wie sollen wir noch in der Sünde leben?" „Durch die Taufe auf den Tod Christi sind wir mit ihm begraben worden." „Ihr wurdet von der Sünde befreit und zu Knechten der Gerechtigkeit gemacht" (*Röm.* 6, 2, 4, 18). „Ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen mit dem Christus in Gott" (*Kol.* 3, 3).... Schließlich rufe ich das entscheidende Wort ins Gedächtnis: „Ihr seid alle Söhne Gottes durch euren Glauben an Christum Jesum" (*Gal.* 3, 26). Man wähne nicht, der Apostel gebe sich der Täuschung hin, die Mitglieder seiner Kirchen hätten als eine Folge ihrer Bekehrung und Taufe zu sündigen aufgehört. Dutzende von Stellen könnte man zum Beweise des Gegenteils anführen; immer wieder mahnt er: „Bietet nicht eure Glieder der Sünde als Waffen der Ungerechtigkeit!" (*Röm.* 6, 13) — und ähnlich. Nichtsdestoweniger hält Paulus daran fest, daß wir — sobald wir zu Jesu Christo gehören — bereits hier auf Erden „im neuen Stande des Lebens wandeln". Religion ist eben für ihn — wie sie es für Jesum war — unmittelbare, pulsierende, flammende Gegenwart. Nichts ist irriger als die Behauptung einiger Theologen, die Religion Pauli sei — im Gegensatz zu derjenigen des Heilandes — eine Religion der Zukunft, auf Hoffnungen aufgebaut; vielmehr gibt es nach Paulus gar keine Zukunft für diejenigen Menschen, die sich nicht hier und heute zu Christo bekennen. Glauben ist für ihn die tätigste aller Taten; durch Glauben beginnt der Mensch Schöpfer zu werden, und zwar zunächst an sich selber — weil nämlich Glauben nichts anderes heißt als unsere Seele der Gottheit öffnen und ihr dadurch Einlaß geben.

Über den scheinbaren Widerspruch, den wir soeben beim Apostel aufgedeckt haben — insofern er noch sündige Menschen als heilige Tempel Gottes rühmte —, über diesen scheinbaren Widerspruch klärt uns unser herrlicher Schiller auf, indem er uns belehrt: „Der reine moralische Trieb ist aufs Unbedingte gerichtet, für ihn gibt es keine Zeit, und die Zukunft wird ihm zur Gegenwart, sobald

sie sich aus der Gegenwart notwendig entwickeln muß. Vor einer Vernunft ohne Schranken ist die Richtung zugleich die Vollendung, und der Weg ist zurückgelegt, sobald er eingeschlagen ist“ (*Aesth. Erz.*, Bf. 9). Dieses unsterbliche Wort Schiller's ist wie auf Paulus gemünzt, dessen Leben aus lauter verzehrender Gegenwart bestand — einer rastlos Zukunft schaffenden Gegenwart: „Meine Brüder, ich schätze mich selbst noch nicht, daß ich's ergriffen habe; Eines aber sage ich: ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, was da vorne ist und jage nach dem vorgesteckten Ziel!“ (*Phil.* 3, 13).



Das alles sind nur knappe Andeutungen; der Gegenstand ist unerschöpflich; mir muß es genügen, wenn es mir gelingt, zu richtigen Gedanken anzuregen; ich setze Leser voraus, denen es Bedürfnis ist, weiter zu forschen und weiter zu denken. Anknüpfend an die vorhin gestellte Frage: hat Paulus Christum für Gott gehalten oder nicht? (S. 194) will ich jetzt besagte Leser auf einen Umstand aufmerksam machen, geeignet, nach verschiedenen Richtungen hin aufklärend zu wirken.

Daß Jesus unter uns Menschen als Mensch gelebt hatte, das stand nicht in Frage. Man beachte nun, daß es zweierlei Arten gibt, einem Menschen Wesensgleichheit mit der Gottheit zuzuschreiben: die eine versetzt jenen Menschen nachträglich in den Himmel und erklärt, „er ist Gott geworden“, die andere behauptet, „Gott hatte in ihm Menschengestalt genommen und war unter uns gewandelt“: im ersten Fall handelt es sich um einen Mythos, im zweiten um eine mystische Erkenntnis. Man tut gut daran, diese Unterscheidung zu beachten und im Sinne zu behalten, weil beides — Mythos und Mystik — Fühler sind, die wir Menschen aus unserer Beschränktheit in die uns umgebende Welt des Geistigen tastend ausstrecken, jeder aber von dem anderen sehr verschieden. Der Mythos versetzt das Nahe in die Ferne, das Bekannte ins Unbekannte, in der Hoffnung, auf diesem Wege für das Nichtbegreifliche eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen; dagegen zieht die Mystik das unsichtbare Ferne ins innerste Gemüt hinein, damit es dort unmittelbar wirke. Uns Europäern ist die mythische Weltan-

schauung hauptsächlich aus der klassischen Welt Hellas' und Roms vertraut; für die Mystik des auf Erden wandelnden Gottes bietet uns das arische Indien die bekanntesten Beispiele. Der Vorzug des Mythos liegt in der allgemeinen Verständlichkeit eines sichtbar Gestalteten, der Nachteil besteht in der Gefahr, daß das Bild das Geheimnis verdränge und zur Sache selbst werde; der Mystik eignet eine unvergleichliche Kraft der Unmittelbarkeit, dagegen bleibt es schwer, die durch sie geweckten Erlebnisse Anderen mitzuteilen, und daher pflegt sie — bei weiterer Verbreitung — zu sinnlosem Wortkram und zu Heuchelei zu führen: dort droht also Materialismus, hier Formalismus.

Paulus nun, als Sendling der neuen Frohbotschaft, hat von diesen beiden Mitteln, Andere an seinem religiösen Erlebnis teilnehmen zu lassen, reichlichen Gebrauch gemacht: eine Probe seiner mythischen Lehre haben wir oben (S. 200 fg.) ausführlich in Betracht gezogen und gesehen, daß er Jesus von Nazareth als Mittler der gesamten Weltschöpfung — in ihrem Anfang, ihrem Bestand und ihrem Ziele — erblickt. Solche Aussprüche fallen in die Augen, und dennoch liegt dem Apostel ungleich mehr an der mystischen Erkenntnis, daß dem Menschen Jesu „all die Fülle der Gottheit innewohnte", daß er „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" war, dessen „Herrlichkeit auf seinem Antlitz strahlte" — kurz, daß in der Person dieses Menschen ein Göttliches unter uns gewandelt ist.

Einführend sei auf eine Eigentümlichkeit Pauli hingewiesen, die für ihn allein bezeichnend ist: niemals geht er — weder bei seinem Mythos noch bei seiner Mystik — bis an das logisch geforderte Ende, immer hält er kurz vorher inne. Damals z. B. entsetzten sich einzig die Juden über die Behauptung, ein Mensch sei Gott, Griechen und Römern war diese Vorstellung geläufig — wurde doch jeder Kaiser sofort nach seiner Thronbesteigung als Gottheit verehrt; dennoch hat Paulus niemals — wir erfuhren es oben — rundweg erklärt: Jesus Christus ist Gott; ebensowenig hat er jemals — wie bald nach ihm Johannes es tat — das Wort gesprochen: Gott ist in Christus Fleisch (d. h. Mensch) geworden. Daraus entnehmen wir, in welcher Reinheit dieser wunderbare Mann die Vorstellung des Mittlers als Grundlage aller Religion erfaßte. Darum ist bei ihm auch alles so unvergleichlich reich an Leben und an leben-

diger Wirkungskraft, weil nämlich — wie das bei jeder Lebensgestalt der Fall ist — der ganze Organismus seines Denkens genau auf der Messerschneide schwebt, woraus größte Beweglichkeit bei stets sich neu einstellenden Gleichgewichtsverhältnissen erfolgt, und alles sonst überall bald auftretende Erstarren und Sichfestrennen ausgeschlossen bleibt. Weilen des Apostels Gedanken unter der sündebelasteten Menschheit und blicken von dort aufwärts, so erschaut er den Heiland auf Gottes Thron; versucht er dagegen Gottes Weltenpläne zu enträtseln, so wird ihm Christus zum Typus des neuen Menschen, zum „zweiten Adam".

Niemals sollte man an Paulus den Maßstab eines Systematikers und Dogmatikers anlegen: bei ihm ist — subjektiv betrachtet — alles unmittelbares, mystisches Erlebnis, und — objektiv gesehen — leidenschaftliches Überzeugenwollen, welches sich in der Wahl der Mittel zur Überredung stets nach den Anschauungen und Denkgewohnheiten der zu Bekehrenden richtet.

Die große Bedeutung letzterer Bemerkung für die Beurteilung der einzelnen Briefe Pauli liegt auf der Hand. So richtet er z. B. jenen Brief mit dem Schöpfungsmythos an die Kolosser, Kleinasiaten, in deren Köpfen derartige Wahngedanken seit jeher kreisten; ihm genügt es, wenn er vorläufig deren tollen Engel- und Dämonen-Aberglauben in Schranken zurückweisen und Jesu Christo die erste Stelle erkämpfen kann. Ein zweites Beispiel: schreibt er an die Korinther — in Polytheismus großgezogene Griechen — so gibt er diesen ohne weiteres zu: „es sind ja der Götter viele" und fordert von ihnen nur außerdem den Glauben an den Einen Gott, der über allen ist, den Vater, und an dessen Mittler Jesum Christum (*1. Kor.* 8, 5 fg). Er selbst bekennt es: „Obwohl ich frei dastand gegenüber von Allen, habe ich mich Allen zum Knecht gemacht, um recht Viele zu gewinnen. Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen . . .; denen ohne Gesetz (bin ich geworden) wie einer ohne Gesetz, der ich doch nicht ohne Gottes Gesetz bin, vielmehr im Gesetz Christi stehe — um die ohne Gesetz zu gewinnen. Den Schwachen bin ich schwach geworden. Ich bin Allen Alles geworden, um allerwege Etliche zu retten. Solches aber tue ich um der Verkündigung des Evangeliums willen, auf daß ich sein teilhaftig werde" (*1. Kor.* 9, 19—23).

Wie töricht, bei einem Manne, der ein solches Bekenntnis freimütig ablegt, aus einzelnen Aussprüchen bindende Glaubenssätze (Dogmen) zu schmieden und jedes Wort auf die Goldwage zu legen! Vielmehr haben wir zu erkennen, daß in ihren mythischen Bestandteilen den Lehren Pauli durchaus nur der Wert von Allegorien, Bildern, Annäherungen, Andeutungen zukommt, wobei noch der Apostel die Vorstellungen seiner jeweiligen Zuhörer gern berücksichtigt, um von der ihnen vertrauten Seite aus die Annäherung an verborgene Wahrheiten zu unternehmen.

Dem gleichen Leitfaden folgend können wir noch weitere Anregungen gewinnen, geeignet, unser Verständnis der Briefe Pauli zu vertiefen und zu verschärfen. So werden wir z. B. bei den meisten der grundlegenden Gegen-Sätze, die wir für des Apostels Denken bezeichnend fanden, bei genauerer Betrachtung entdecken, daß die eine Seite der Gleichung — d. h. der eine „Satz" — mehr seinem mythischen, die andere — also der andere „Satz" — mehr seinem mystischen Denken angehört; die mythischen Sätze besitzen offenbar eher bildliche Bedeutung und sollen nicht allzu wörtlich verstanden werden, wogegen bei den mystischen Sätzen die Worte darnach ringen, die innersten Herzensgedanken des Schreibers zum Ausdruck zu bringen.

Man betrachte den für die Religion Pauli entscheidenden Gegen-Satz „Werke: Glauben". Die Lehre von der Erlösung durch gottgebotene Werke wird erstens immer geschichtlich dargestellt und das heißt — wie Kant uns belehrt — unreligiös, zweitens, wer kann den *Brief an die Römer* lesen, ohne zu bemerken, daß der Apostel in bezug auf die Rechtfertigung durch gebotene Werke einen verwickelten Mythos aufzubauen bestrebt ist, in welchem er manchmal weder ein noch aus weiß, bis er sich durch eine neue gewaltsame Wendung Luft macht? Das hier eingehend darzulegen, würde zu weit führen; ich empfehle aber ein aufmerksames Sichversenken in die Kapitel 5—8. Und dann betrachte man die Reihe der verwandten Gegen-Sätze — ich nenne Verdienst und Gnade, Gesetz und Freiheit, Sünde und Rechtfertigung, Gericht und Erlösung! Überall wird man finden, daß das erste Glied dieser Entgegenstellungen als Mythos behandelt wird, das zweite dagegen als mystisches Geheimnis. Vom Gesetz gilt genau das gleiche, was von den Werken gesagt wurde; die Sünde wird geradezu zu einem mythischen Wesen personifi-

ziert: „Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so bin ich es nicht mehr, der es vollbringt, sondern die Sünde tut es, die in mir wohnt“ (*Röm.* 7, 20); die juristische Vorstellung des Gerichtes ist ohne weiteres dem ägyptischen Mythos entlehnt und gelangt durch die Vermittelung der jüdischen Apokalyptik in Pauli Hände, — sie bildet einen unmittelbaren Widerspruch zu der Lehre von der Erlösung durch Jesum Christum, man gedenke nur der an einen Verbrecher gerichteten Worte: „heute wirst du mit mir im Paradiese sein“. In welch einer anderen Welt bewegen wir uns, sobald der Apostel von Glaube, Gnade, Freiheit, Erlösung redet. Man wähnt, einen anderen Mann sprechen zu hören.

Für die Bedeutung des Begriffes Glaube — ich würde lieber sagen, für die Bedeutung der Tatsache des Glaubens — bei Paulus ist es nicht möglich, auf einen einzelnen Ausspruch zu verweisen, der irgend erschöpfend Inhalt und Sinn darlegte: der Glaube bildet die Triebfeder seines ganzen Lebens; dies bricht allerorten hervor und übersteigt als überirdisches Erlebnis alle Fähigkeit der menschlichen Sprache. „Ich bin mit Christo gekreuzigt, ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus; sofern ich aber noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat, und sich selbst für mich hingegeben hat“ (*Gal.* 2, 20). Man überhöre ja nicht die Worte „der mich geliebt hat“; denn bei Paulus hängen Glaube und Liebe eng zusammen. Wir vernahmen es ja vorhin: nur derjenige Glaube ist echt und „vermag etwas“, der „durch Liebe sich auswirkt“, denn — wie es bald darauf heißt — „es gilt neue Schöpfung“, und schöpferisch ist einzig die Liebe (*Gal.* 5, 6; 6, 15). Hierzu bemerkt der große Forscher Bengel: „auf diesen Worten beruht das ganze Wesen des Christentums“ (nach Lightfoot). „Mit dem Herzen wird Jesus geglaubt“ (*Röm.* 10, 10), heißt es an anderer Stelle: es handelt sich also um kein Fürwahrhalten, ebensowenig um ein Überzeugtsein durch Vernunftgründe, sondern um ein das ganze Wesen des Menschen erfassendes Erlebnis im innersten Gemüte[1]). Man höre noch folgende Worte:

[1]) Hierdurch findet sich von vornherein die katholische Lehre widerlegt: „*ex toto ecclesiae dogmate quod intellectu capi potest, capiant, quod non potest, credant*“ (Vincentius Lerinenses, nach Loofs: *Dogm. Gesch.*, 437). Diese nüchterne Lehre hat nicht das geringste zu schaffen mit Pauli Lehre vom Glauben.

„Ich beuge meine Knie vor dem Vater ...., daß er euch verleihen möge nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, mit Macht stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen, auf daß Christus wohne durch den Glauben in euren Herzen, und ihr in Liebe eingewurzelt und gegründet seid, damit ihr in vollen Stand kommt .... zu erkennen die alle Erkenntnis übersteigende Liebe des Christus" (*Eph.* 3, 16 fg). Nur wer „in Liebe eingewurzelt und gegründet" ist, nur der allein weiß, was das heißt, im Sinne des Apostels Paulus: an Christum glauben. „Wenn ich den ganzen Glauben habe zum Bergeversetzen und habe keine Liebe, so bin ich nichts!"

Bei diesen letzten Worten frage ich mich, ob jeder Leser weiß, was es für eine Bewandtnis hat mit jenem Höhepunkt paulinischer Eingebung, der unter dem Namen *dreizehntes Kapitel des ersten Briefes an die Korinther* jedermann vertraut ist? Hier wird von dem Apostel vor unseren Augen das Wesen des Glaubens entfaltet, vielleicht sage ich besser, auseinander gefaltet: dabei erscheinen Hoffnung und Liebe als Bestandteile des Glaubens. Von der Liebe als des Glaubens innerstem Herzen haben wir eben gehört. Die Hoffnung bildet gleichsam sein äußeres Gewand, den Waffenschmuck, und gehört zu jenen „Waffen des Lichtes", die der Apostel uns anzulegen empfiehlt (*Röm.* 13, 12); innerhalb des mystischen Glaubenslebens vertritt die Hoffnung ein mythisches Element und treibt zum Handeln an; wir sollen „ohne Hoffnung auf Hoffnung glauben" (*Röm.* 4, 18), „denn durch Hoffnung sind wir gerettet" (*Röm.* 8, 24). So wirken diese verschiedenen Elemente ineinander und bilden zusammen das, was Paulus unter Glauben versteht.

Noch fehlt uns aber die unentbehrliche Ergänzung, ohne welche der Glaube nicht Glaube wäre.

Zum Glauben gehört untrennbar die Gnade: das eine kann ohne das andere nicht bestehen. Zunächst empfinden wir die Gnade als eine Folge des Glaubens, doch Paulus belehrt uns: „Denn durch Gnade seid ihr errettet mittelst des Glaubens, und dieses nicht aus euch, Gottes Geschenk ist es ...." (*Eph.* 2, 8). Hier liegt unstreitig das größte Geheimnis — das eigentliche Mysterium — der paulinischen und mit ihr aller echten Religion. Zwar urteilt Kant: „Wenn alles ... auf einen unbedingten Ratschluß Gottes hinausläuft — ‚er erbarmet

sich, welches er will, und verstocket, welchen er will' (*Röm.* 9, 18) —, dann bedeutet dies, nach dem Buchstaben genommen, den *salto mortale* der menschlichen Vernunft" (*Religion,* S. 178); worauf zu erwidern ist, daß vom „Buchstaben" hier die Rede nicht sein kann, da es sich um Dinge handelt, die alle Menschenvernunft weit übersteigen, so überzeugend sie auch erlebt werden. Beth weist nach, daß die Vorstellung eines sich freiwillig helfend zum Menschen herabneigenden höchsten Gottes — unserer Vorstellung von Gnade wesensverwandt — auch den urtümlichsten Völkern nicht unbekannt ist (*Religion und Magie bei den Naturvölkern,* S. 209); wie dem auch sei, in der Welt der Griechen und der griechisch Gemischten waren zu Lebzeiten Pauli Vorstellung und Wort „Gnade" *(Charis)* allverbreitet und beschäftigten die Gedanken der religiös Gerichteten; die Fragen der Vorherbestimmung und die der Berufung oder der Gnadenwahl wurden in den damaligen Mysterienreligionen viel erörtert (Reitzenstein, *Myst. relig.,* S. 37 fg.). Ramsay schreibt: „Der Inbegriff jenes zarten Erzeugnisses, das wir Hellenismus heißen, liegt in der Vorstellung *Charis* eingeschlossen. Der Geist des Hellenismus weht uns aus diesem Worte an. Ohne Charis, kein Hellenismus" (*Teaching of Paul,* S. 404 fg.). Sehr bezeichnend für Paulus als Bekehrergenie finde ich es, daß er gerade dieses Wort — welches ohnehin in den Ohren seiner Zuhörer voll geheimen Zaubers erklang — für die Mitteilung seiner tiefsten mystischen Ahnung erwählte.

Da ich „seiner Ahnung" sage, muß ich sofort hinzufügen, daß er diese Ahnung dem Heiland selber verdankte: hier findet unmittelbare Berührung statt — erkläre man sich diese durch die dem Paulus zuteil gewordene Offenbarung, oder einfach durch seine vielfach bezeugte genaue Kenntnis der wichtigsten Aussprüche Jesu Christi; und hierdurch ward er befähigt, dem vertrauten Worte „Gnade" neues Leben einzuhauchen. Was Jesus in dieser Beziehung gelehrt hat, steht außer Zweifel, berichten doch die früheren Evangelisten das Wort: „Verkauft man nicht zwei Sperlinge um ein Aß? und doch fällt nicht einer von ihnen zur Erde ohne euren Vater. Bei euch aber sind auch die Haare auf dem Kopfe alle gezählt" (*Matth.* 10, 29 fg.) — und bringt Johannes Worte wie folgende: „Niemand kann zu mir kommen, außer wenn ihn der Vater, der mich gesandt hat, zieht .... Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn

vom Vater verliehen" (6, 44, 65). Uns Menschen fällt es meistens schwer, dieser Auffassung der unbedingten Allmacht Gottes zuzustimmen, immer wollen wir wenigstens einige Einschränkungen annehmen, ohne welche uns die Freiheit und mit ihr die Sittlichkeit gefährdet erscheint. Jesus und Paulus wußten es anders. Paulus gibt als entscheidendes Beispiel den Fall Jakob's und seines Bruders Esau, — Kinder des gleichen Elternpaares — deren beider Schicksal vorherverkündigt wurde, „ehe sie noch geboren waren, noch etwas Gutes oder Schlimmes getan hatten, — damit es bleibe bei Gottes freier Wahl, unabhängig von Werken, ganz nach seiner Berufung", wozu der Apostel hinzufügt: „So kommt es also nicht an auf jemandes Wollen oder Laufen, sondern auf Gottes Erbarmen" (*Röm.* 9, 11, 16).

Unsere Menschenvernunft ist eben hier durchaus unzureichend ausgestattet; damit haben wir uns abzufinden. Hat doch Kant gezeigt, daß auch innerhalb dieser Vernunft der Widerstreit zwischen Freiheit und Notwendigkeit einzig durch einen Machtspruch geschlichtet werden kann, der beiden Behauptungen gleichmäßiges und gleichzeitiges Recht aufs Dasein zuspricht, indem, je nach dem Standpunkt der Betrachtung, das eine Mal alle Handlungen der Menschen als lückenlos bedingt, und das heißt als notwendig angenommen werden müssen, das andere Mal die gleichen Handlungen als aus freiem Entschluß hervorgehend erkannt werden. Wir müssen, denke ich, uns für das Gebiet außerhalb der Vernunft ähnlich behelfen, indem wir zwei sich anscheinend widersprechenden Behauptungen gleichen Wahrheitsgehalt zugestehen: der Allmacht Gottes und der freien Wahl des Menschen. Paulus sagt, die Christen seien „zur Freiheit berufen", ja sogar: „für die Freiheit hat uns Christus befreit" (*Gal.* 5, 1 u. 13), womit er wiederum buchstäblich genau mit Jesus übereinstimmt, welcher sprach: „Die Wahrheit wird euch frei machen" (*Joh.* 8, 32). Zugrunde liegt der Gedanke, daß erst derjenige Mensch, der Gottes unbedingte Allmacht anerkennt und sich als das Geschöpf seiner Gnade weiß, wirkliche Freiheit besitzt: „Wenn euch der Sohn freimacht, dann werdet ihr wirklich frei sein", wogegen „wer die Sünde tut, ist der Sünde Knecht" (*Joh.* 8, 34 fg.). Wie man sieht, verstehen Jesus und Paulus unter Freiheit nicht einen logisch bestimmbaren Begriff, sondern ein mystisches Erlebnis.

Auch die Vorstellungen der Rechtfertigung und der Erlösung sind einzig mystisch zu verstehen. Ich werde mich hüten, den Theologen in ihren weitläufigen Erörterungen über diese beiden Begriffe zu folgen; je mehr sie sagen, desto weniger versteht man sie; ich meinerseits bescheide mich gern mit Paulus. Dort wo er von der Rechtfertigung spricht, gesteht er: „Sind wir von Sinnen gekommen, so ist es für Gott; sind wir bei Sinnen, so sind wir's für euch, denn unser Wahn ist die Liebe Christi"... (*2. Kor.* 5, 13). Und, redet er wiederholt vom Letzten Gericht, sogar von „Gottes Zorngericht" (*Röm.* 3, 5), — alles im Anschluß an die altägyptischen Vorstellungen eines juristischen Verfahrens, wodurch des Heilandes Verheißung der Erlösung an alle Sünder (vgl. Kap. 3) aufgehoben wäre — so nennt er doch an anderem Ort Jesum „denjenigen, der selbst den Gottlosen rechtfertigt" (*Röm.* 4, 5), und sagt von Gott: „Gott ist da zum Rechtfertigen; wer ist da zum Verdammen?" (*Röm.* 8, 34). Nicht weniger bleibt die Vorstellung der Erlösung eine rein mystische, von der bloßen Vernunft niemals klar zu erfassende; sobald die Vernunft sie in einen Brennpunkt zu bringen sucht, löst sie sich auf. Auch die Behauptung, der Kreuzestod habe uns die Erlösung gebracht, drückt nur eine bildliche Teilwahrheit aus, denn, wie Paulus sagt, „das Sein in Christus Jesus" ist es, wodurch „uns geworden ist Weisheit von Gott, Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung" (*1. Kor.* 1, 30): nicht sein Tod allein — diese Auffassung führt zu krassem Materialismus — vielmehr sein Erscheinen auf Erden überhaupt ist es, was uns Menschen aus Banden der Tierheit „erlöst".

Bei einem englischen Theologen finde ich eine Liste von neun verschiedenen Aussagen Pauli über die Bedeutung und den Wert von Christi Tod; je nach Stimmung und Absicht wechselt die Vorstellung. Wohl als die umfassendste und tiefste dürfen wir diejenige bezeichnen, nach welcher dieser Tod in Stellvertretung aller Menschen den Tod überwunden und dem Leben erst Leben verliehen habe: „Einer ist für Alle gestorben, also sind sie Alle gestorben; für Alle gestorben ist er, auf daß die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist" (*2. Kor.* 5, 14 fg).

Wichtig ist es zu wissen, daß die — an alttestamentarische Denkweise anschließende — weitverbreitete Vorstellung eines von Gott

zur Sühne geforderten Opfertodes bei Paulus keine Stütze findet. Da hierüber so viel Irrtum herrscht und von unseren Kirchen großgezogen wird, rufe ich einige unserer anerkannt besten Sonderforscher zu Zeugen herbei. Ramsay lehrt: „Die Idee, daß die paulinische Lehre dem Wirken Christi die Bedeutung eines Gott dargebrachten Opfers zuschreibe, nimmt Bilder und Symbole wortwörtlich und muß als tiefer Irrtum bezeichnet werden" (*Teaching of Paul,* S. 198). Kaftan, in seinem bekannten Buche *Jesus und Paulus* (S. 38), bezeugt: „Paulus hat nirgends den Gedanken ausgesprochen, daß der Tod des Christus eine dem göttlichen Zorn oder der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Genugtuung sei. Was er wirklich sagt, schließt diesen Gedanken direkt aus. Er kennt nur die Liebe als das Motiv, aus dem Gott seinen Sohn dahingegeben hat. Von einer Bedingung, die vorher erfüllt sein müßte, ehe er vergeben konnte, weiß er (Paulus) nichts. Die ganze Theorie (der Genugtuung) ist seinem Bewußtsein fremd". Noch berufe ich mich auf Otto Pfleiderer, welcher schreibt: „Die kirchlich statuierte Lehre von der Rechtfertigung des Sünders um des ihm zugerechneten Verdienstes, oder um der fremden Gerechtigkeit Christi willen, muß sonach als eine Entstellung und Verflachung, ebensowohl der reformatorischen wie der paulinischen Lehre bezeichnet werden .... Nur unter Wahrung der vollen mystisch-ethischen Tiefe des paulinischen Glaubensbegriffs wird auch die paulinische Rechtfertigungslehre richtig verstanden..." (*Der Paulinismus,* 2. Aufl., S. 185).

Paulus selber pflegt, wo er diese letzten Fragen berührt, nicht selten den Ausführungen, in denen er mystische Wahrheiten an das Gemüt mitzuteilen sucht, warnende Worte hinzuzufügen; z. B.: „ich drücke mich nach menschlicher Weise aus wegen der Schwachheit eures Fleisches" (*Röm.* 6, 19) oder: „Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser Weissagen", und: „Jetzt sehen wir im Spiegel nur dunkle Umrisse, dereinst aber geht es von Angesicht zu Angesicht" (*1. Kor.* 13, 9 u. 12).

Nichts verdient mehr Bewunderung als die großartige Unbefangenheit, mit welcher Paulus die oft — wie wir gesehen haben — unmittelbar sich widersprechenden Sätze seines Mythos und seiner Mystik nebeneinander aufstellt: dadurch bewährt er sich (um Goethe's Wort über Aristoteles zu entlehnen) als „baumeisterlicher Mann".

Denn er bedurfte beider: des Mythos, um „Schöpfer der Kirchen, die in Christo sind“, zu werden, und der Mystik, um diesen Kirchen einen — freilich oft genug unter dem Mythos verborgen bleibenden — religiösen Gehalt einzuflößen.



Hier ziehe ich den Strich und gehe zu dem letzten Abschnitt des Kapitels über, trotzdem ich noch auf ein Allerwichtigstes in bezug auf Mythos und Mystik bei Paulus hinzuweisen habe; ich glaube aber die betreffende Erörterung wird von dem neuen Standpunkt aus eindrucksvoller wirken. Die Hauptfrage nämlich, welche dieses Buches Zweck und Ziel uns in diesem Kapitel zu stellen veranlassen, lautet: Inwiefern können wir Paulus als echten Dolmetscher der ausgesprochenen und der unausgesprochenen Gedanken Jesu Christi betrachten? Inwiefern können wir uns darauf verlassen, daß er uns wirklich zu Jesus hinführt und nicht etwa uns von ihm entfernt?

Nach unseren bis jetzt gewonnenen Ergebnissen wäre es verlockend, den einfachen Satz aufzustellen: in seiner Mystik bewährt sich Paulus als echter Jünger Jesu; dagegen stehen die verschiedenen mythischen Bestandteile seines Gedankengebäudes gänzlich außerhalb dessen, was wir von des Heilandes Religionslehre und Weltanschauung kennen.

Nach den evangelischen Berichten (einschließlich des johanneischen) hat der Heiland zwar viele Gleichnisse gebraucht, doch jeden Mythos vermieden; das sehr wenige, was man allenfalls dahin rechnen könnte, ist teils in bezug auf seine Echtheit verdächtig, teils handelt es sich offenbar um Allegorien, die des leichteren Verständnisses wegen an volksmäßige Vorstellungen anknüpfen. Man könnte allerdings die zwei immer wiederkehrenden Vorstellungen des „Vaters“ und seines „Reiches“ als einen denkbar vereinfachten, auf rein menschliche Elemente zurückgeführten Mythos auffassen; denn die Häufigkeit und die Eindringlichkeit der Wiederholung dieser beiden Vorstellungen verleiht ihnen einen gewissen Grad von Wirklichkeit, der ihnen, buchstäblich genommen, nicht zukommt. Schon im dritten Kapitel machte ich aufmerksam, was dieses Bild des „Vaters“ vermitteln soll (S. 117 fg.); doch muß man sich hüten, die Tragfähigkeit

eines derartigen Bildes zu überlasten: wenn z. B. ein wirklicher Vater seinen Kindern Liebe, Fürsorge, Nachsicht angedeihen läßt, so tut er damit nur seine Pflicht — wogegen Gott, indem er uns Menschen das gleiche erweist, damit Gnade übt. Der Unterschied ist ein gewaltiger, und wer hier den zum Herzen sprechenden Vergleich zu einem symbolischen Mythos mit Wirklichkeitsgehalt erheben wollte, würde gerade die Hauptlehre Jesu vernichten. Nein! Jesus, der Mittler, der zweite Adam, der „himmlische Mensch" lebt und webt so ganz schon in der anderen Welt, daß diese unsere Welt ihm nichts mehr bietet, was zu seinem Zweck der Mitteilung genügen würde, und wäre es noch so gewaltig poetisch bearbeitet; alles Derartige könnte ablenken und zerstreuen; darum erwählt er nur einige allgemeinste Naturverhältnisse und stellt sie in ihrer nackten Einfachheit als Bilder für das Unsagbare hin. Dies ist es, was seiner Rede eine Unmittelbarkeit ohnegleichen verleiht: mit fast jedem Satz tritt er aus dem Diesseits in das Jenseits hinüber — und zwar mühelos, als könnte es nicht anders sein. So hat niemals ein Mensch gesprochen, und wenn wir ihm gelauscht haben, empfinden wir schmerzlich bei jedem Anderen die Mühseligkeit und zugleich das Unzureichende.

Zum Erdichten von Mythen, soll ihnen Schönheit und leicht sich fügende Angemessenheit eigen sein, gehört eine besondere und seltene Begabung: die Völker aus vorwiegend arischem Stamme besaßen sie in hohem Grade; den Semiten — vor allem den Juden — war von dieser Gabe wenig zuteil geworden. Das jüdische apokalyptische Schrifttum besitzt nach jeder Richtung hin äußerst geringen Wert: literarisch steht es sehr tief, künstlerisch ist es nichtig, sittlich nicht unbedenklich. Und — wie wir bereits gesehen haben — dieses Schrifttum bildet, nebst einigen anderen kaum minder trüben Quellen, die Hauptquelle für des Apostels mythisches Denken! Wir dürfen mit aller Bestimmtheit behaupten: mag man auch denken, was man will über diesen — von unseren Kirchen über alle Maßen geschätzten — Teil des apostolischen Gebäudes, jedenfalls besteht in dieser Hinsicht kein Zusammenhang, ja nicht einmal eine Berührung zwischen dem Heiland und seinem Apostel.

Hier aber ist der Ort, zu jener vorhin genannten allerwichtigsten Erwägung aufzufordern.

Jesus stand allein auf einsamer Höhe, außerhalb aller Zeit, aller Geschichte, alles Weltentstehens und -vergehens; er brauchte nichts zu begründen und zu beweisen; die Wahrheit, die er verkündete, stand und steht von je auf je. Paulus dagegen überkam das Amt, Jesum selber — den Mittler — zu vermitteln; er hatte die Menschen von Jesu einziger Bedeutung als Mittler zwischen Mensch und Gott zu überzeugen; so dies ihm nur gelang, waren ihm — wie wir ihn vorhin bekennen hörten — alle Mittel willkommen, — mußte doch sicher jeder Weg, der zu Jesu führte, ein gesegneter sein.

Haben wir Jesus selber als außerhalb aller Geschichte zu betrachten, und war nichts für seine Lehren bezeichnender als ihre Außerachtlassung des Zeitbegriffes (S. 102), so bildet nichtsdestoweniger sein Erdendasein das wichtigste aller Ereignisse für die Sittengeschichte der Menschheit: das sehen wir heute leicht ein; zu Pauli Zeiten aber wußte noch kein Mensch etwas davon, und es wäre rein unmöglich gewesen, die Aufmerksamkeit weiter Volksschichten durch die schlichte Darstellung des gleichsam außerhalb aller Zeit sich vollziehenden Erdenwandels und des in hohem Maße aus menschlichen Bedingnissen losgelösten Lehrens Jesu zu wecken und zu fesseln; das Unvergleichliche wäre unerkannt geblieben. Daher war es unerläßlich, die göttliche Gestalt in die Weltgeschichte einzureihen. Die Jünger selbst hatten zu der Vorstellung des von den Juden erwarteten Messias greifen müssen, um sich den unmittelbar erlebten Eindruck zu erklären und ihn zu rechtfertigen. Paulus fand sich als Jude, der sich auch vor Juden zu rechtfertigen hatte, auf die gleiche Überzeugung angewiesen; nur baute er sie weiter aus, indem er die apokalyptische Deutung des Messias weit stärker als die Evangelisten betonte und über diese noch hinausging. Der alleinige Begriff eines Messias der Juden hätte aber auf Hellenen, Römer und orientalische Mischvölker wenig Eindruck gemacht — waren doch die Juden allgemein verachtet; so wandte denn Paulus alle Kraft auf die Erhebung dieser Messiasvorstellung zu einer nicht mehr nationalen, sondern kosmischen an. Hierbei bot ihm die ihm vertraute griechische *Gnosis* (geheime Weltwissenschaft) die Vorstellung einer ganzen Stufenleiter von Zwischenwesen, zwischen Gott und der Welt — Zwischenwesen, deren er häufig Erwähnung tut als von Herren, Herrschaften, Mächten, Geisterwesen usw. — und an deren Spitze

er jetzt Jesum Christum stellte. Gerade mit solchen Zügen, die einen heutigen unbefangenen Menschen ungeheuerlich anmuten, traf er auf Vorstellungen, die seinen Zuhörern vertraut und insofern willkommen waren; nicht etwa als hätte kluge Berechnung ihn bestimmt, vielmehr leitete ihn mit unfehlbarer Sicherheit sein genialer Instinkt im Bunde mit dem zwingenden Willen, die Menschen zu Christo hinzuleiten.

Den Nichtjuden ging jedoch Paulus noch weiter entgegen; denn er entlehnte ihnen nicht allein so viele wesentliche Züge seines Mythos, sondern außerdem noch das äußere Gerüst für seine innere Religion — das, was man den Mythos seiner Mystik nennen könnte. Es darf jetzt als endgültig erwiesen betrachtet werden, daß Paulus mit den seit früher Jugend ihn umgebenden hellenistischen Mysterienreligionen vertraut war: zum Beweise würde schon allein die große Zahl eigenartiger Wörter genügen, welche in seinen Briefen vorkommen und welche früher Sprachforschern und Theologen Mühe machten, von welchen aber jetzt feststeht, daß sie samt und sonders wohlbekannte technische Ausdrücke aus dem gemeinsamen Sprachschatz der verschiedenen Mysterienreligionen waren. Ohne mich auf Einzelheiten einzulassen und indem ich für diese auf die oben schon oft angeführten Arbeiten von Reitzenstein und anderen verweise, begnüge ich mich damit, die vier Grundsäulen der inneren Religion Pauli zu nennen — Glauben, Gnade, Wiedergeburt, Erlösung: alle vier sind als Begriffe und als Wörter jenen Religionen entnommen. Man versteht jetzt, was den Abbé Loisy zu der in ihrer Kürze überkühnen Behauptung veranlaßt: „Wenn es Paulus gelingt, sich bei den Heiden Gehör zu verschaffen, so verdankt er's dem Umstand, daß er das Heil, das er ihnen predigt, nach Art der Heiden darstellt" (*Revue d'histoire et de littérature religieuse,* Bd. 3, 1912, S. 573). In diesen Worten liegt Wahrheit, wenn nur nicht übersehen wird, daß der Heidenapostel diesen schon vorhandenen urarischen Begriffen neues Leben einhauchte und damit aus dem Alten doch ein Neues schuf. Dieses Neue verdankte er Jesu Christo allein: denn nun auf einmal stand an Stelle blasser Ahnungen und Hoffnungen die T a t s a c h e des Erdenlebens, des Todes und des Wiederauferstehens Jesu von Nazareth, des M i t t l e r s zwischen Mensch und Gott.

Mit nie ermüdender Spannkraft schreit Paulus diese Tatsache

in die Welt hinaus und überzeugt die Menschen dadurch, daß er diese neue Tatsache in Vorstellungen einzufügen weiß, die ihnen bereits vertraut sind. Diesem genialen Wirken verdanken wir nicht allein „die Kirchen, die in Christo sind", sondern — was mehr zu bedeuten hat — ihm verdanken wir letzten Endes den Himmelsschatz: die Evangelien! Das wird der Leser jetzt besser als in dem früheren Abschnitt dieses Kapitels verstehen. Wäre Paulus selber des Heilandes Jünger gewesen, er hätte zu dem Amt des Heidenapostels nicht getaugt; die Vorsehung hat diese Gefahr abgewendet und ihm dadurch die nötige äußere Ferne, im Bunde mit der unstillbaren inneren Sehnsucht, verliehen. Die unmittelbare Nähe Jesu von Nazareth hätte bei einem Manne von so leidenschaftlicher Aufnahmefähigkeit jeden Gedanken an Apokalyptik und an Mysterienmythen für immer unmöglich gemacht; so dagegen ward ihm Jesus Christus gleichsam zu einer platonischen Idee, zu einer Gedankengestalt, was den großen Vorzug bot, die Augen der Menschen in erster Reihe hinauf in die Höhe zu richten und ihre Herzen von der Einzigkeit und von der Weltbedeutung der Erscheinung zu überzeugen: „Ja so ist es — Gott war es, der in Christus die Welt mit sich selber versöhnte" (2. *Kor.* 5, 19). Auf diese Weise weckte Paulus, wie schon oben bemerkt, die Sehnsucht nach dem geheimnisvoll entstandenen, verborgen liegenden Meisterwerke, das dann durch verschiedene Hände vor dem Untergang gerettet wurde; und bald konnte Lukas berichten: „Schon haben manche versucht, eine Erzählung von den bei uns beglaubigten Begebenheiten zu verfassen, so wie es uns die ursprünglichen Augenzeugen und Diener des Wortes überliefert haben" (1, 1 fg.). Das Gesagte gilt von den drei ersten Evangelien; mit dem vierten Evangelium jedoch steht Paulus in noch engerer Beziehung: alle Theologen stimmen in dem Urteil überein, das Evangelium des Johannes sei ohne Paulus undenkbar. Ebenso wie manches darin sich auf die drei vorangegangenen Evangelien bezieht, sei es um sie zu ergänzen oder sie zu berichtigen, ebenso steht das ganze Gedankengewebe des einzigen Werkes überall in Beziehung zu Pauli Wirken und Lehren, indem dieser — um sein eigenes Wort anzuwenden — dem Johannes als „Schrittmacher" gedient hat. E. F. Scott, ein Sonderforscher auf diesem Gebiet, urteilt: „Das vierte Evangelium ist auf den Grundlagen auferbaut, die Paulus

gelegt hatte“ (*Fourth Gospel,* S. 51). Nichtsdestoweniger weicht Johannes in wesentlichen Punkten so stark ab von Paulus, daß seine Ausführungen den Wert grundsätzlicher Berichtigungen gewinnen — kostbare Berichtigungen, die auf der genauen Kenntnis von des Heilandes eigenen Lehren beruhen. Ich will nur zwei nennen: die Auffassung der Sünde und diejenige des Todes. In dem Kapitel über den Heiland wurden wir auf die geringe Betonung der Sünde von seiten Jesu aufmerksam; im Gegensatz hierzu darf man behaupten, in der Religion Pauli — sowie, ihm nachfolgend, in der Religion aller unserer Kirchen — bilde die Sünde den Angelpunkt der ganzen Lehre. Johannes dagegen kehrt zu der reinen Lehre Jesu zurück, wonach es auf die Umwandlung des Menschen aus einem niedrigen in ein höherstehendes Wesen ankommt, bei welcher Umwandlung alles, was wir Menschen „Sünde“ nennen, von unseren Schultern herabgleitet. Desgleichen kommt bei Paulus dem Tode eine besondere Bedeutung zu — bei dem Menschen als der Sünde Lohn, bei Jesu als Versöhnungstat, wohingegen Johannes, von seinem Meister belehrt, den Leibestod einfach als eine Erscheinung des Leibeslebens betrachtet und stets unter den Worten „Leben“ und „Tod“ das Sein-mit-Gott und das Sein-ohne-Gott versteht: „Wahrlich ich sage euch, wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist vom Tode ins Leben gelangt“ (*Joh.* 5, 24). Kurz, Religion ist für Johannes wie für Jesus nicht Geschichte, sondern Gegenwart.

Das Große an Paulus, das Entscheidende, das Weltbewegende bildet die Art, wie er aus sämtlichen Geistesgebieten aufrafft, was nur geeignet ist, das Menschengemüt zu beeindrucken, und jedes in Beziehung zu der Person Jesu Christi bringt, gleichsam alles Licht der Welt in ihm, wie in einem Brennpunkt zusammenfassend. „Für Christus also werben wir, als ob Gott bäte durch uns“ (2. *Kor.* 5, 20): in diesem Werben liegt das Verdienst und zugleich die Kraft des einzigen Mannes. Sein Mythos mag als Dauergebäude manche Bedenklichkeit erregen — namentlich wo Zwangsglaubenssätze daraus geschmiedet werden; seine Mystik mag in mancher Beziehung andere Bahnen — mehr grüblerische, dunkel-philosophische — als die kindlich-helle, lächelnd-selbstgewisse Mystik des Heilandes einschlagen: dem allen kommt in diesem Falle untergeordneter Wert

zu; denn Paulus erkennt „das Einzige, was nottut“, nämlich, die Menschen zu Jesu hinzuführen: „auf daß Christus wohne durch den Glauben in euren Herzen, und daß ihr seid in Liebe gewurzelt und gegründet, damit ihr in vollen Stand kommt, zu fassen mit allen Heiligen (d. h. mit allen Christen), welches da sei die Breite, die Länge, die Tiefe, die Höhe, und zu erkennen die alle Erkenntnis übersteigende Liebe Christi, damit ihr erfüllet werdet zur ganzen Gottesfülle“ (*Eph.* 3, 17 fg.).

VI.

DIE CHRISTLICHE KIRCHE UND DIE RELIGION JESU

WIR WERDEN ALLE NACH UND NACH AUS EINEM CHRISTENTUM DES WORTES IMMER MEHR ZU EINEM CHRISTENTUM DER GESINNUNG UND DER TAT KOMMEN. AUS EINER LEHRGEMEINSCHAFT MUSS IMMER MEHR EINE GESINNUNGSGEMEINSCHAFT, EINE TATGEMEINSCHAFT WERDEN.

(GOETHE)

Alles, was wir Zuverlässiges über Jesum von Nazareth wissen, entstammt den beiden Quellen, die wir einer kritischen Betrachtung unterzogen haben — den Evangelien und den Briefen des Sendboten Paulus. Dieses „Alles“ kann zugleich als sehr wenig und als weltausfüllend bezeichnet werden: so wenig, daß unter den Händen mancher Fachgelehrten kaum etwas übrigbleibt, und so viel, daß schon Johannes meinte, wenn man alles „einzeln beschreiben wollte, so würde die Welt nicht hinreichen, die Bücher zu fassen“. Wir dürfen behaupten, fast alles Hochherzige, Edelmütige, Erhabene, was seit zwei Jahrtausenden auf Erden von Menschen vollbracht worden ist, leite sich unmittelbar oder mittelbar aus den durch jene Schriften gegebenen Anregungen her.

Einzig geartete Quellenschriften, denen die gesamte Geschichte der Menschheit nichts an die Seite zu stellen wüßte! Was ihre Bedeutung als Zeugnisse über Jesum von Nazareth — über sein Leben und seine Worte — einschränkt und uns insofern zur Vorsicht mahnt, das haben wir uns offen und deutlich und — wie ich hoffe — mit hinreichender Ausführlichkeit eingestanden; ich befürchte nicht, daß irgendein denkfähiger und freier Mann unseren Ergebnissen widersprechen wird: es liegt ja, wie der Leser sich überzeugt haben muß, alles klar vor Augen; wir müssen nur lernen, die Augen aufzumachen. Man besorge ja nicht, daß diese Schriften durch eine derartige Besinnung an Gehalt und Wert verlieren; vielmehr wird jedermann erfahren, daß sie geläutert und gleichsam verjüngt aus ihr hervorgehen. Jene Männer, vielfach in verworrene Vorstellungen ihrer Zeit verstrickt, mögen an der Freiheit ihrer Aufnahmefähigkeit Einbuße erlitten haben; doch blieb ihre strahlende Wahrhaftigkeit unbefleckt, und keine Irrung und Wirrung war fähig, das Göttliche, das sie einfältig erlebt hatten und von dem sie dann Zeugnis ablegten, auszulöschen oder bis zur Unkenntlichkeit zu verunstalten. Weder der einzelne Mensch noch die Folge der Menschengeschlechter lernt je an diesen Büchern aus, vielmehr nehmen sie mit den Jahrhunderten an Gehalt zu, indem jede neue Zeit, kraft ihrer neuen Eigenart, Dinge aufdeckt, an denen frühere Zeiten achtlos vorübergegangen waren. Dieses Unvergängliche, jeglicher Gegenwart stets gleich Nahe, ist nichts anderes als die reine Wiederspiegelung der Erscheinung Jesu Christi auf Erden: bei den drei ersten Evangelisten unmittel-

barer und naiver, bei Paulus und Johannes wurzeltiefer und glutvoller, bei allen aber wahr und rein, bei allen mit einem Höchstmaß an unbewußt gestaltender Kraft der Eingebung.

Völlig anderer Art war, was nun folgte, und zwar vom ersten Augenblick an: wollte man den weiteren Fortgang mit einem einzigen Wort bezeichnen, man dürfte wohl von einer zunehmenden Entfernung von der Religion Jesu — von der Religion des Vaters und der seines Reiches — reden. Hier haben wir geschichtliche Notwendigkeit am Werke zu erblicken — vielleicht gottgewollte, vielleicht nur durch menschliche Beschränktheit bedingte; doch, wie dem auch sei, die Tatsache muß als Tatsache anerkannt werden und kann es auch, ohne Verkennung noch Bitterkeit. Keinem der zahlreichen Reformationsversuche — deren erster zu Anfang des 5. Jahrhunderts einsetzte — wollte es je gelingen, die Unmenge der emporgeschossenen und festgewurzelten Vorstellungen, die unseren Heiland uns entfremdeten, von Grund aus auszuroden. So innig nahe uns Luther an den ihm in bezug auf religiösen Instinkt und auf religiöse Lebensgewalt stark verwandten Paulus wieder heranführte und damit an den Kern der Lehre Jesu, er blieb in jüdischem Geschichtswahn und in hellenistischer Dogmatik rettungslos verstrickt. Außerdem bildet die Lehre von der göttlichen Eingebung des buchstäblichen Wortlautes der biblischen Schriften, wie sie die Reformatoren des 16. Jahrhunderts auf die Spitze trieben, und die in dieser Gestalt selbst dem Hieronymus und dem Augustinus durchaus fremd gewesen war, diese Lehre, sage ich, welche die Reformatoren als Bollwerk gegen den zunehmenden Einfluß der kirchlichen Überlieferungen errichteten, bildet ein unübersteigliches Hindernis für jede unbefangene Befassung mit den *Evangelien* und den *Briefen Pauli;* sie drückt das wahrhaft Göttliche in ihnen herab durch Gleichsetzung mit dem sehr menschlich Bedingten, Beschränkten, — und das Endergebnis ist eine neuerliche Entfremdung unseres Heilandes. Dem Leser der beiden vorangehenden Kapitel brauche ich das nicht erst nachzuweisen.

Werden wir nun bei unserem Bestreben, zu Jesus zurückzufinden, selbst von den hervorragendsten Christen in einer oder der anderen Beziehung im Stiche gelassen, so drängt sich uns die Frage auf: wodurch wird dies veranlaßt? Sehen wir diejenigen Männer,

die ihr ganzes Leben dem einen Ziele widmen, die Menschen für den Glauben an Christum zu gewinnen, und die hierfür in den Tod gehen, dennoch ihn uns fernrücken oder unzugänglich machen, und bemerken wir, daß die ganze Kirche den nämlichen Weg geht und ihre Vermittelung infolgedessen zugleich eine Trennung bedeutet, so liegt — wie vorhin bemerkt — die Vermutung nahe, hier walteten geschichtlich oder gedanklich bedingte Notwendigkeiten. Der Besinnung darüber, sowie über die Möglichkeit, ein näheres Verhältnis zu der Religion Jesu zu gewinnen, soll dieses letzte Kapitel gewidmet sein.



Betrachten wir gleich den ersten Schritt auf dem Wege zu der menschlichen Umschränkung der gottgegebenen Gestalt.

Nach dem übereinstimmenden Bericht der drei ersten Evangelien tat der Apostel Petrus diesen ersten Schritt, indem er, bei Gelegenheit des Aufenthaltes in Caesarea Philippi, zum Heiland sprach: „Du bist der Messias." Über die Aufnahme dieses Wortes durch den also Angeredeten meldet Markus — derjenige der Evangelisten, der dem Petrus am nächsten steht — lediglich die strenge Abweisung: „Und er herrschte sie an, daß sie keinem Menschen über ihn als Messias reden sollten" (nach dem ältesten Text); desgleichen lesen wir bei Lukas: „Er aber drohte ihnen und befahl ihnen, dieses niemand zu sagen"; wohingegen Matthäus (16, 16 fg.) — Jesum voll Freude ausrufen läßt: „Selig bist du, Simon Barjona; denn Fleisch und Blut hat dir dies nicht geoffenbart, sondern mein Vater in den Himmeln!" — worauf dann die Erwähnung der zu gründenden *Ekklesia* geschieht sowie die Verleihung der Schlüsselgewalt an Petrus: das Ganze, ohne Frage, eine späte Einschiebung von seiten der Kirche, zu welcher Merx schreibt: „Die geschichtliche Forschung über Jesus darf sich durch solche Fälschung nicht auf Ewigkeit hin täuschen lassen; es muß ein Ende haben" (*Evangelien* 3, 320).

Ein vergleichender Blick auf den Bericht über den selben Vorfall bei Johannes wird uns über den wahren Sachverhalt die Augen öffnen. Erstens erzählt er — was die anderen nicht tun — die Veranlassung zu der Äußerung des Petrus: Jesus hatte soeben die Lehre von der göttlichen Gnade in ihrer Reinheit und Schärfe vorgetragen

— „Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn verliehen vom Vater“ — und daraufhin entfernten sich Viele, die ihm bisher gefolgt waren „und wandelten nicht mehr mit ihm“. Da fragte der Heiland die wenigen Zurückgebliebenen: „Wollt ihr nicht auch fortgehen?“ Worauf Petrus antwortet: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Worte ewigen Lebens hast du; und wir haben den Glauben gewonnen und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes.“ Also nicht der Messias, sondern ein Heiliger, nicht ein historischer Held Juda's, sondern eine göttliche Erscheinung! Der eine Johannes hatte längst die Unmöglichkeit erkannt, die Erscheinung seines göttlichen Meisters in den engen künstlichen Begriff eines Messias der Juden hineinzuzwängen und verbessert hier im bewußten, gewollten Gegensatz zu den früheren Evangelien den Wortlaut des Petrus. Der Kirche aber wollte das gar nicht gefallen, und obwohl alle die griechischen Haupttexte übereinstimmend „du bist der Heilige Gottes“ bringen und der älteste Lateiner dementsprechend *Tu es sanctus Dei* schreibt, streicht Hieronymus den „Heiligen“ und setzt ruhig dafür *Tu es Christus filius Dei* ein, Du bist der Messias, der Sohn Gottes, und seinem Beispiel folgen beinah Alle — einschließlich Luther's — bis auf den heutigen Tag.

Gleich aus diesem ersten Schritt gewinnen wir eine Art Inbegriff aller künftigen kirchlichen Lehrbildung.

Ein kräftiger Volksmann, von zartempfindender Seele, doch bestimmt beschränktem Verstande, einer von jenen Männern, bei denen Goethe uns lehrt, zwischen Glauben und Aberglauben nicht scheiden zu wollen, sucht sich eine übermächtige Gegenwart deutend einzuverleiben, indem er eine im Volke verbreitete Vorstellung heranzieht, welche seinen Bedürfnissen genügt und ihm Richtung und Ruhe verschafft; man darf auch sagen: da sein Geisteshorizont durch das Judentum eingeschränkt wird, tut er nicht Unrecht daran, die höchste ihm bekannte Vorstellung — den Begriff eines erwarteten Messias — zur Erklärung des unbegreiflichen Wunders, das plötzlich sein Leben überstrahlt, herbeizurufen. Nur aber für ihn und seinesgleichen kann diese Vorstellung eine gewisse (bedingte) Gültigkeit beanspruchen; sie Anderen aufzuzwingen, bedeutet, wohlbetrachtet, eine Ungeheuerlichkeit. Das hat schon Johannes — der einzige erhabene Mann unter den unmittelbaren Jüngern — empfunden

und darum dem Petrus angemessenere Worte in den Mund gelegt — den wundervollen Spruch: „Du hast Worte ewigen Lebens! Du bist ein Gottesheiliger!“ — Nun aber kommt die Kirche und ....

Jedoch ich unterbreche mich, denn ich glaube den Zwischenruf zu vernehmen: „Du redest von der Kirche; wer aber und was ist die Kirche?“ Bekanntlich bietet in diesem Falle — wie in so manchem anderen — eine genaue und allgemeingültige Begriffsbestimmung überaus große Schwierigkeiten; doch darf man sich dadurch nicht bange machen lassen; man darf ruhig behaupten, ein jeder wisse aus Erfahrung, was er sich unter Kirche vorzustellen habe; nur wird die Antwort je nach dem Bildungsgrad und der Bildungsart verschieden ausfallen. Ich würde etwa sagen: eine Kirche ist die Veranstaltung, eine möglichst große Anzahl Menschen dadurch zu einer Einheit zusammenzufassen, daß ihre höheren Seelenregungen — ihr Fürchten und ihr Hoffen, ihr Ahnen und Träumen, ihr sittliches Streben und das Sehnen nach Oben — tunlichst in eine gleiche und gleichgeordnete Vorstellungsreihe gebannt werden, so daß alle Glieder jener Einheit in den wesentlichen Punkten miteinander genau übereinstimmen. In einer Beziehung gewinnt eine Gesamtheit durch dieses Verfahren unleugbar gewaltig an Wert, da die schwächer Begabten, an Einbildungskraft Dürftigeren, an Wissen Ärmeren von den besser Ausgestatteten mitgetragen und auf eine sittliche Höhe emporgehoben werden, die sie, sich selbst überlassen, niemals hätten erreichen können: die heilige Gemeinsamkeit, welche zu fordern einen Wesenszug aller Religion ausmacht, läßt sich unmöglich verwirklichen, wenn nicht irgendeine Art äußerer Zusammenfassung sie vermittelt. Die Verdienste des kirchlichen Gedankens um die Menschheit, und namentlich die Verdienste der christlichen Kirche, sind unübersehbar groß; ein Versuch, sie aufzuzählen, würde sehr weit führen und ist auch gar nicht nötig, da sie vor Aller Augen offen liegen. Leider werden diese Dienste teuer bezahlt! Schon in der bloßen Absicht, das Seelenleben verschiedengearteter Menschen gleiche Wege zu leiten, liegt Gewaltsamkeit, und in je größerem Maßstab die Vereinheitlichung gelingt, um so gewaltsamer wirkt diese Suggestivmacht — diese Einflößung von Vorstellungen und Überzeugungen — auf das Menscheninnere. Die Gefahr des Mißbrauches seitens der Führenden liegt so nahe, daß

diese auf die Dauer nicht abgewendet werden kann: begründet liegt das im Menschenwesen selbst und kehrt darum mit der Regelmäßigkeit eines Naturgesetzes wieder. Kaum hat Paulus Kirchen gegründet, und schon muß er klagen, die Leiter der Gemeinden ließen sich „nicht an den gesunden Sprüchen unseres Herrn Jesus Christus genügen", sondern brächten „Grübeleien und Wortstreitereien" hinein, während sich in Wirklichkeit unter dieser scheinbaren Sorge um eine verfeinerte Lehre nur die Absicht verberge, „aus der Religion eine Erwerbsquelle" zu schaffen (*1. Tim.* 6, 3 fg.). Das Erwerben wäre das wenigste; weit verhängnisvoller wirkt die grenzenlose Herrschsucht der Priester — eine Leidenschaft, welche derartig anwachsen kann, daß sie vor keinem Verbrechen zurückscheut. Und während die Priesterschaft auf solche Wege gerät, werden die Bekenner zu gedankenlosen Ja-ja-Sagern oder zu schamlosen Heuchlern erzogen, und die eigentliche Religion — als unmittelbarste innere Erfahrung — geht verloren. Kant urteilt: „Man tut den meisten Menschen zu viele Ehre an, von ihnen zu sagen: sie bekennen sich zu dieser oder jener Religion; denn sie kennen und verlangen keine; der statutarische Kirchenglaube ist Alles, was sie unter diesem Worte verstehen" (*Religion,* S. 155). So kommt es denn schließlich dahin, daß diejenige Anstalt, welche Religion retten und bergen und befördern soll, sie statt dessen bei unzähligen Menschen unterdrückt und gar auslöscht; wie Goethe seinen Pastor auch schreiben läßt, „daß die Lehre von Christo nirgends gedrückter war, als in der christlichen Kirche".

Dies wenige möge für unseren augenblicklichen Zweck genügen; kehren wir zu Petrus zurück, den wir in der Einfalt seines Herzens das Wort reden hörten „Du bist der Messias," und zu Johannes, dessen große Seele vor der Unzulänglichkeit dieses Ausspruches zurückbebte, und der darum seinen Mitbruder sprechen läßt: „Du hast Worte ewigen Lebens, du bist der Heilige Gottes."

Nun aber kommt die Kirche, die mit unbeirrbarem Instinkt den Wert des Ausspruches: „Du bist der Messias" für die Befestigung ihrer eigenen Grundlegung erkannte und darum die Verbesserung des Johannes als störend empfand; und was tut sie? Sie streicht einfach den johanneischen Text und ersetzt ihn durch eine mit den vorangegangenen Evangelien übereinstimmende Aussage; außerdem flicht sie in das *Evangelium Matthäi* — über dessen Wortlaut sie länger

als über den der anderen Texte verfügt zu haben scheint — das vorhin erwähnte, frei erfundene Einschiebsel ein, durch welche kühne Fälschung es ihr gelingt, Jesum selber — über dessen Lippen das Wort „Kirche" niemals gekommen ist — zum ausdrücklichen Begründer der christlichen Kirche zu stempeln, und noch dazu einer Kirche mit schlüsselführender allgewaltiger Klerisei — ihn, der vor den Priestern immer wieder als vor der größten Gefahr für alle Religion warnt (siehe S. 118)!

So verfährt die Kirche, die angebliche Hüterin der Heiligen Schrift, sie, die Denjenigen, der an der unmittelbaren göttlichen Eingebung jedes Wortes des *Neuen Testamentes* zweifelt, in den Bann tut: sie selber greift unbedenklich in den Text hinein und scheut sich nicht, sogar dem Heiland erfundene Aussprüche in den Mund zu legen, auf welche sie dann ihre Zwangslehren und die beherrschende Stellung der Priesterschaft gründet! Schon in den vorangehenden Kapiteln wurden wir vielfach auf Beispiele aufmerksam — ich erinnere namentlich an den angeblichen Taufbefehl des Herrn bei *Matthäus* (28, 19) und verweise außerdem auf die Seiten 230 fg.

Für uns alle ist es von entscheidender Wichtigkeit, derartige Tatsachen in ihrer Bedeutung zu erfassen; denn sie wiederholen sich Schritt für Schritt — wurde doch schon von ältesten und besonders heiligen Kirchenvätern die *pia fraus,* der „fromme Betrug", unverhohlen angeraten. Die gute Absicht bei solch gewaltsamen Vorgängen soll nicht angezweifelt werden, noch weniger die kluge Einsicht, die hierbei bestimmend wirkte: die Kirche bekundete immer einen geradezu erstaunlichen Grad von weltlicher Klugheit und Menschenkenntnis, immer richteten sich ihre Beschlüsse nach dem Geschmack und den Bedürfnissen der großen Mehrzahl der mäßig Begabten; dadurch gewann sie sich die Welt. Man kann die Kirche als „Politik gewordene Religion" bezeichnen. Nun aber heißt Politik treiben Macht und Erfolg erstreben: erstrebt jedoch eine Gemeinschaft, die sich keine weltlichen Ziele steckt, Macht und Erfolg, so verwirklicht sich in ihr der reine Begriff aller Politik; hier wird Politik um der Politik willen getrieben: daraus erkläre ich mir die ans Fabelhafte grenzende Sicherheit der Kirche. Es springt nun in die Augen, daß eine derartige Richtung von Anfang an von echter Religion entfernen und mit der Zeit zu mehr oder weniger voll-

kommener Gegensätzlichkeit zu ihr führen wird. Und so geschieht es, daß, indem die christliche Kirche nach und nach ihre Mauern höher und höher auftürmt, ein Dach über sie wölbt und ihre Fensterlücken mit farbigen Gläsern ausfüllt, sie zwar ein großes bewunderungswürdiges Werk vollbringt, das wahrscheinlich auf keinem anderen Wege sich hätte vollbringen lassen, ein Werk, dem wir auch Verehrungswürdiges verdanken, — daß sie aber zugleich Schritt für Schritt den Vater, den Jesus uns als Gott gebracht hat, immer vollständiger aus ihrem Gebäude ausschließt, sowie das Reich des Vaters, welches Jedem in jedem Augenblick, ohne andere Vermittelung als den durch Jesum gespendeten Glauben, offen steht — jedem, auch der Ehebrecherin und dem sündigen Weibe, ja sogar noch dem Verbrecher am Strafholz (S. 132). Jesus selber, der uns mit seiner Aufforderung, ihm nachzufolgen und „sein sanftes Joch" auf uns zu nehmen, so innig nahe stand, ist jetzt in unermeßliche Fernen gerückt und wird auf Erden durch den Hohenpriester, den *Pontifex maximus*, vertreten; die Kirche ist es, die die Schlüssel zum Himmelreich besitzt. Dementsprechend wird jetzt der blinde Glaube an die unfehlbare Kirche zur Hauptangelegenheit aller Religion. Dies ist nicht bildlich zu verstehen, vielmehr bestimmt ausdrücklich der *Katechismus, nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer auf Befehl der Päpste Pius V. und Clemens XIII. herausgegeben*, bei Besprechung des 9. Artikels des Apostolischen Glaubensbekenntnisses — „Ich glaube an eine heilige katholische Kirche" — dieser Artikel „sei unter allen am häufigsten dem Volke einzuschärfen" *(nonus articulus omnium frequentissime populo inculcandus est)*, — bekennt also ohne weiteres, der Glaube an die Kirche sei wichtiger und entscheidender als der Glaube an Gott und als der Glaube an Jesum Christum! In den Ausführungen zu dieser Anweisung an die Pfarrer heißt es denn auch, „nicht ein jeder sei ein Ketzer zu nennen, der im Glauben irre, sondern einzig derjenige, der die Autorität der Kirche herabsetze" [1]).



[1]) Ich benutze die in Regensburg 1896 mit Genehmigung des Erzbischofs von Bamberg erschienene vollständige Ausgabe des *Katechismus* nach der authentischen römischen Ausgabe des Jahres 1855.

Man beachte vor allem folgendes: durch die Tätigkeit der Kirche erfährt der Begriff des Glaubens eine tiefgehende Umwandlung. Für die ältesten Christen — wie für Jesum selber und für Paulus — bedeutete „glauben“ eine Erhebung des ganzen Wesens hinauf zu Gott, ein unbedingtes Vertrauen auf seine Gegenwart und liebende Hilfe; selbst ihr geschworener Gegner Celsus zeigt sich stark beeindruckt durch die Tiefe und Unüberwindlichkeit dieser Gemütsstimmung, die allen Christen gemeinsam sei und sie, trotzdem sie in ihren sonstigen Auffassungen weit auseinander gingen, zu einer festen Einheit zusammenknüpfe (vgl. Origenes: *Gegen Celsus,* nach Hatch).

Doch währte diese Kraft der Unschuld nicht lange, und bezeichnend ist, was hier zunächst störend eingriff. Es war dies die Frage nach der Gottheit Jesu Christi, welche zugleich eine Anzahl anderer Fragen, die Gottheit betreffend, unvermeidlich veranlaßte: war es der Eine Gott, der zur Erde herabgestiegen? sollte man mehrere Götter annehmen? wie war die Menschwerdung zu denken? war das Wesen des Heilandes auf Erden als ein zwiefaches anzunehmen — ein göttliches und zugleich ein menschliches? und sollte nicht die göttliche Seele vor dem Kreuzestod gen Himmel gefahren sein, die menschliche allein den Leiden überlassend? oder sollte gar die ganze Erscheinung des Gottes auf Erden eine Sinnestäuschung gewesen sein und Gott in Wirklichkeit den verweslichen Fleischesleib verschmäht haben? Ist Gott — wie Jesus es gelehrt hatte — eine Einheit, wie kann er zugleich im Himmel gethront und auf Erden gelitten haben? War aber Jesus nur Gott, nicht Mensch, hat er nicht wirklich Leben und Leiden mit uns Menschen geteilt, mit welchem Recht kann er denn der „zweite Adam“, der „neue himmlische Mensch“ genannt werden? und büßt er dann nicht einen großen Teil seiner Bedeutung — wohl den wesentlichsten — für uns Menschen ein?

Diese Fragen, und noch hundert weitere, stellten sich von selbst ein, den Christen zu Qual und Streit, sobald die Losung „Jesus Christus ist Gott“ allgemein geworden war. Von den im jüdischen Glauben erzogenen Jüngern ging sie nicht aus — das haben wir in früheren Kapiteln gesehen; dagegen lag der Gedanke der Gottheit Jesu Griechen und Kleinasiaten so nahe, daß er sozusagen unvermeidlich sich einstellen mußte. Diese Menschen fanden allerorten

Göttliches — jede Quelle belebte eine Unsterbliche, aus jedem Baum vernahmen sie Stimmen außermenschlicher Wesen; dem Leser wird die Episode in Lystra erinnerlich sein, wo die hellenisch-lykaonische Bevölkerung ohne weiteres annahm, Barnabas sei Zeus und Paulus Hermes (*Apostelgeschichte*, Kap. 14): ein Grieche, der die Belehrung über Jesum als Mittler aufnahm, konnte keinen Augenblick über seine Gottheit im Zweifel sein: es handelt sich bei ihm um eine vollkommen naive, aus uralter Zeit hergebrachte Vorstellung des Göttlichen. Nun aber knüpfte die christliche Gottesvorstellung historisch an den Eingott Jahve an, und religiös an Christi Lehre vom Vater: daher entstanden neue Probleme, sobald auch Jesus Gott genannt werden sollte. Paulus hatte ein feiner Instinkt zurückgehalten: er stellte den Mittler dicht, ganz dicht an Gott heran, tat aber den letzten Schritt nicht. Sobald dieser getan wurde, mußten Jahve und der Vater ins Wanken geraten, und eine neue Gotteslehre, ein neuer Mythos von unendlicher Verwickeltheit mußte erfunden und aufgezimmert werden. Dies wiederum hatte zur Folge, daß Jesu Lehre vom gegenwärtigen Himmelreiche, sowie die ganze Weltanschauung, in welche allein eine solche Lehre sich einfügen läßt, in den Hintergrund geschoben und bald ganz und gar vergessen wurde, da die neue Gotteslehre die Aufmerksamkeit vollauf in Anspruch nahm, so sehr, daß wir behaupten dürfen, alle Theologie der ersten Jahrhunderte sei „Gotteslehre" gewesen und alle Dogmenbildung — d. h. jede Aufstellung von Zwangsglaubenssätzen — habe die Gottheit allein betroffen. Die schönste unter den frühen Verteidigungsschriften des Christentums — der *Octavius* von Minucius Felix — erwähnt weder den Namen Jesu Christi noch die Evangelien (siehe Boissier: *La Fin du Paganisme,* 1, 280), und als Kaiser Theodosius im Jahre 380 die Rechtgläubigkeit zum Gesetz erhebt, ist ebenfalls vom Heiland nicht die Rede, sondern einzig von „der Gottheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in gleicher Majestät und verehrungswürdiger Dreieinigkeit"; wer diesen Glauben bekennt, „der soll, so befehlen wir, den Namen eines katholischen Christen führen, die übrigen aber, die wir für unsinnig und rasend erklären, sollen den Schimpf ketzerischer Lehre tragen" (Krüger: *Dreieinigkeit,* S. 186).

Die Vorstellung eines dreieinigen Gottes wurzelt, wo sie auch

vorkommt, in der altindischen Lehre von der *Trimurti*; die Kirche überkam sie von der griechischen Geheimwissenschaft *(Gnosis)*, und lange Zeit wurden die endlosen Fehden, welche die näheren Bestimmungen dieses Glaubenssatzes hervorriefen, fast ausschließlich von hellenisch gebildeten Männern geführt: daher die keine Grenzen kennende Spintisiererei und das Schwelgen in Begriffsbestimmungen und unfaßbaren Unterscheidungen: auf den ersten Konzilien stürzten die Bischöfe und ihre Anhänger mit Knüppeln übereinander her wegen eines Beiwortes oder sonst eines Redeteilchens, und die Bannflüche flogen zwischen den ehrwürdigen Vätern hin und wider. Als die lateinische Welt die Oberhand gewann, machte sie bald mit ihrem höheren Sinn für einheitliche Regierungspolitik dem Treiben ein Ende und erließ gegen das Jahr 500 das endgültige trinitarische Glaubensbekenntnis, welches sie — um ihm Gewicht zu geben — dem heiligen Athanasius zuschrieb, und welches noch heute für Protestanten wie für Katholiken bindende Geltung beansprucht. Und da lesen wir wie folgt:

„Wer immer selig werden will, der muß vor allen Dingen den katholischen Glauben halten. Wer den nicht rein und unbefleckt bewahrt, wird ohne Zweifel in Ewigkeit verloren sein.

Dies aber ist der katholische Glaube, daß wir den einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren und nicht die Personen vermengen noch das Wesen zertrennen. Denn eine andere ist die Person des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des Heiligen Geistes, und doch ist des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit, gleich ewige Majestät. Welcherlei der Vater ist, solcherlei ist der Sohn, solcherlei auch der Heilige Geist. Ungeschaffen ist der Vater, ungeschaffen der Sohn, ungeschaffen der Heilige Geist. Unermeßlich ist der Vater, unermeßlich der Sohn, unermeßlich der Heilige Geist. Ewig der Vater, ewig der Sohn, ewig der Heilige Geist. Und doch nicht drei Ewige, sondern ein Ewiger, wie es nicht drei Unerschaffene, auch nicht drei Unermeßliche sind, sondern ein Unerschaffener und ein Unermeßlicher. So ist auch der Vater allmächtig, allmächtig der Sohn, allmächtig der Heilige Geist, und sind doch nicht drei Allmächtige, sondern ein Allmächtiger. So ist der Vater Gott, der Sohn Gott, der Heilige Geist Gott; und sind doch nicht drei Götter, sondern

es ist ein Gott. So ist der Vater Herr, der Sohn Herr, der Heilige Geist Herr; und sind doch nicht drei Herren, sondern ist ein Herr. Denn gleichwie wir nach christlicher Wahrheit eine jegliche Person für sich als Gott und Herrn bekennen müssen, so können wir in katholischer Religion nicht von drei Göttern oder drei Herren reden. Der Vater ist von niemandem gemacht, auch nicht geschaffen, noch geboren. Der Sohn ist allein vom Vater, nicht gemacht, auch nicht geschaffen, sondern gezeugt. Der Heilige Geist ist von Vater und Sohn, nicht gemacht, auch nicht geschaffen, noch gezeugt, sondern ausgehend. So ist nun ein Vater, nicht drei Väter, ein Sohn, nicht drei Söhne, ein Heiliger Geist, nicht drei Heilige Geister. Und in dieser Dreiheit ist nichts früher oder später, nichts größer oder kleiner; sondern alle drei Personen sind gleichewig und gleichgroß, so daß also, wie schon oben gesagt wurde, sowohl die Dreiheit in der Einheit wie die Einheit in der Dreiheit zu verehren ist. Wer also selig werden will, der muß so von der Dreiheit halten."

Wie fern befinden wir uns hier von dem Gott, den Jesus unter dem Namen „Vater" unseren Herzen so unmittelbar traulich erschlossen hatte! „Vater, Dein Reich komme!" Und wie unendlich ferne dem Reiche dieses Vaters, das wie ein Baum, ohne unser Zutun uns umwölbt und überschirmt, während in seinen Zweigen die Vöglein des Himmels nisten und singen (S. 99)! Verdient das Eine Religion genannt zu werden, so muß dem Anderen ein anderer Name zukommen: das Eine erfaßt das Menschenwesen in seinen Tiefen, empfängliche Gemüter völlig umwandelnd, Allen aber Trost im Leide, Kraft in der Schwäche, Zuversicht in Verzagtheit spendend, — es fragt nicht nach Sünden, sondern einzig nach Gesinnung, der Glaube, den es fordert, besteht aus einer lebendigen Bewegung und ist durchaus kein von schweren Gedanken, geschweige denn von metaphysischen Erkenntnissen begleiteter Vorgang, vielmehr — wie der Apostel Paulus sagt — „mit dem Herzen wird er geglaubt" (*Röm.* 10, 9); das Andere stellt ein Erzeugnis schulmäßigen Denkens dar und ist nach Absicht und Inhalt überhaupt nur bei einem bestimmten Bildungsgang zu verstehen, und zwar mit dem Erfolg, daß, je genauer die ineinander verschlungenen Behauptungen betrachtet werden, um so deutlicher das Ganze als rein formales Luft-

gespinnst erkannt wird, aus welchem kein eigentlicher Gedanke zu gewinnen ist, weil keinerlei Anschauung zugrunde liegt — und „Begriffe ohne Anschauung leer bleiben“ (Kant), — daß es dem Herzen nichts bietet, braucht nicht erst gesagt zu werden. Und dabei diese grausige Lieblosigkeit: ein Jeder auf ewig von der Seligkeit ausgeschlossen, der dieser Vergewaltigung des Hirnes nicht feierlich zustimmt! Der Heiland hatte gelehrt, um in das Reich des Vaters zu gelangen, müsse der Mensch wieder Kind werden; die Kirche hat es anders gewußt.

Man werfe mir nicht ein, das gelte nur von der römischen Kirche; denn, wie schon oben bemerkt, besitzt das Athanasianische Glaubensbekenntnis ebenso entscheidende Bedeutung für die protestantischen Kirchen[1]). Auch herrscht hier der gleiche Geist. Um sich davon zu überzeugen, schlage man nach in dem großen, vielgerühmten Lehrbuch der lutherischen Dogmatik: *Christi Person und Werk,* aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts, von G. Thomasius; man wird die Punkt für Punkt gleiche Darstellung der Dreieinigkeit finden und am Schlusse die Bemerkung, wer über die Gottheit Christi nicht ebenso denke, sei kein Christ zu nennen. Um übrigens eine Vorstellung von der Gedankenwelt zu geben, in welcher solche Männer noch heute leben, will ich aus den erläuternden „Beweisen“, welche Thomasius gibt, den einen abschreiben: „Indem uns der Vater im Sohne, um des Sohnes willen, sein gnädiges Wohlgefallen zuwendet, unterscheidet er sich selbst von dem Sohne; indem uns der Sohn beim Vater vertritt, stellt er sich ihm als ein Anderer gegenüber; indem der Heilige Geist Christum in uns verklärt und durch ihn uns zum Vater führt, distinguiert er sich von beiden. Wir haben also hier immanente Akte, reale Unterschiede“ (Abs. 13, S. 69).

Das ist doch nicht Religion zu nennen im Sinne Christi; und ich füge hinzu, es ist ebensowenig Wissenschaft, sondern ein Spiel mit Worten. Da lobe ich mir den braven römischen Presbyter

[1]) Für die orientalische Kirche gilt dieses Bekenntnis ebenfalls, mit Ausnahme des einen Doppelwortes *filioque,* da die Orientalen lehren, der Heilige Geist gehe vom Vater allein aus, nicht auch vom Sohne. Dieses eine Wort hat zur Trennung zwischen den beiden großen Kirchen des Ostens und des Westens geführt!



Hippolyt, aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts, der sich die Sache einfach zurechtlegte: „Als es Gott gefiel, geboren zu werden, wurde er durch seine Geburt sein eigener Sohn" (nach Hatch) — bei dieser Weisheit sich zu beruhigen, finde ich genial. In Wirklichkeit ist alles Reden über Gott überflüssig, weil sinnleer: wir sahen im ersten Kapitel, daß die Formen unseres Verstandes nicht hinreichen, um irgend etwas über die Gottheit auszusagen, und im dritten sahen wir Jesum sich mit der Vorstellung eines Vaters — „mein Vater, euer Vater" — begnügen und nur noch in einzelnen Gleichnissen die Liebe und Fürsorge dieses Vaters uns nahebringen. Wäre irgendeiner imstande gewesen, etwas Wissenswertes und Wissensnotwendiges über die Gottheit in der Sprache der menschlichen Vernunft uns mitzuteilen, so wäre Er es gewesen, der Mittler; so aber bleibt es bei dem *neti, neti* der indischen Weisen: Gott ist nicht so, und er ist nicht so. Sicherlich hätte der Heiland dem Worte des frommen Eckehart beigestimmt: „Schweig und klaffe nicht von Gott, wande mit dem so du von ihm klaffest, so lügest du!"

Demohngeachtet täten wir nicht wohl daran, wollten wir über die alten Kirchenväter und ihre Gedankennöte nur den Stab brechen. Der englische Philosoph Caird macht in seinem Buche *The Evolution of Theology* (2, 359 fg.) darauf aufmerksam, daß namentlich in der ersten Zeit diese Bemühungen um genauere Begriffsbestimmungen bezüglich der Gottheit in Wirklichkeit ein Ringen nach Verständnis des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott bedeuten. Es hatte so einfach geschienen, von Jesus von Nazareth auszusagen, er sei Gott — und nun war auf einmal dadurch alles ins Wanken geraten, sowohl das Gottsein Gottes, als das Menschsein des Menschen: denn das Eine wußten die Kirchenväter — und dafür verdienen sie unsere dankbare Bewunderung —, sie wußten, daß der Heiland — um Heiland zu sein — Mensch gewesen sein mußte und daß, stünde dies nicht fest, dem Christentum der Lebensatem ausgehen würde. Dieser drohenden Gefahr suchten sie nun durch die Vermehrfachung des Gottesbegriffes zu steuern, ohne deswegen die Einheit Gottes opfern zu müssen. Sobald man das versteht, lernt man erkennen, daß diesen verworrenen und scheinbar völlig nutzlosen Phantastereien ein religiöses Motiv zugrunde liegt, und zwar ein äußerst wichtiges; diese Menschen machten Seelenqualen durch und

kämpften einen Heldenkampf, in welchem sich nicht bloß der heilige Ernst ihres Strebens offenbart, sondern auch eine achtunggebietende Begabung und eine vorzügliche Schulung der logischen Denkkräfte. Zwar wollten sie ein Unmögliches, doch war das Ziel dieses Wollens ein Höchstes, das sie um jeden Preis erreichen mußten.

*

Um das rechte Verständnis zu gewinnen, ist es nötig, eine Tatsache zu beachten, die den meisten Laien noch heute unbekannt bleibt, weil die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung sich eigentümlich langsam verbreiten: das frühe Christentum ist — außerhalb Palästinas — eine Religion des gebildeten Mittelstandes, von wo aus es eher nach oben als nach unten sich auszubreiten neigt; eine Volksreligion kann es nur in einem sehr bedingten Sinne des Wortes genannt werden; überall sind die Bauern die letzten, die sich, und meistens nur unter Anwendung von Gewalt, bekehren lassen. Diese Religion faßte zunächst einzig in Städten Fuß, vornehmlich in verkehrsreichen, mit gemischter Bevölkerung; und zwar bekannten sich zu ihr Gelehrte, Ärzte, Beamte, Kaufleute, Philosophen, Leute vom kaiserlichen Hofe; es fehlt auch nicht an reichen Christen, deren Leichen in goldgewirkte Stoffe gehüllt, die Katakomben noch heute bergen. Die meisten der frühen Kirchenlehrer sind wohlhabende Männer, manche unter ihnen gehören dem Adel an. So hat uns die genauere Erforschung der Dokumente und der Inschriften ein ganz anderes Bild der Anfänge der christlichen Kirche offenbart, als das überkommene — das, fürchte ich, noch heute allgemein gilt — einer Gemeinde der Armen an Geist und an Besitz. Ich verweise für alles Nähere auf die Reihe der grundlegenden Werke von Ramsay, sowie auf Harnack's *Mission und Ausbreitung des Christentums;* außerdem mache ich aufmerksam auf James Orr's: *Neglected Factors in the Study of the Early Progress of Christianity* und auf George Edmundson's: *The Church in Rome in the First Century;* ferner empfehle ich zwei etwas ältere französische Bücher: das bahnbrechende von Beugnot: *Histoire de la destruction du Paganisme en Occident,* und Gaston Boissier's formvollendetes: *La Fin du Paganisme.*

Diese Tatsache ist nun entscheidend für die frühe Geschichte der christlichen Kirche: denn Gebildetsein hieß griechisch gebildet sein; die griechische Bildung hatte das ganze römische Reich erobert; es gab keine andere Bildung; auch in Rom waren alle Lehrer entweder Griechen oder Hellenisten orientalischen Ursprungs, allenfalls Römer, die in Athen oder Alexandrien ihren Studien obgelegen hatten; die Sprache aller christlichen Gemeinden — gleichviel, ob in Gallien, in Rom, in Phrygien oder in Ägypten — ist in der ersten Zeit die griechische; sämtliche Schriften, die zu dem *Neuen Testament* vereinigt wurden, sind in griechischer Sprache verfaßt. Wenn also — wie Professor Ramsay uns versichert (*Galater*, S. 201) — noch im 3. Jahrhundert das Christentum fast lediglich unter Gebildeten zu finden war, so ersieht man daraus, wie viel Zeit diese Richtung gehabt hat, der christlichen Lehre ihren Stempel aufzudrücken. Nun war von jeher das Geplänkel mit Worten und Begriffen des Griechen höchste Lust — Sokrates ist ein echter Typus dieser Volksanlage; mit dem Verlust der staatlichen Unabhängigkeit gerieten die früheren Grundpfeiler der hellenischen Bildung — die Leibesübungen und die Musik — in Abfall; die Wortschwelgerei blieb allein übrig. Die sogenannte „Bildung" bestand aus drei Fächern: Logik, Rhetorik und Dialektik — verdeutscht: Denkkunst, Redekunst, Wortstreitkunst. Was jene Männer alle liebten, worin sie allein Fertigkeit besaßen, war infolgedessen das Aufstellen spitzfindiger Begriffsbestimmungen und -unterscheidungen und endloses Redescharmützeln, außerdem Prunkreden zu halten, gleichviel über welchen Gegenstand, da es lediglich auf das Wie ankam, nicht auf das Was. Der hellenische Sinn für die Form erfährt hier, am Ende seiner Bahn und meistens schon in rassefremde Hände geraten, eine traurige Verirrung; für uns Heutige bleibt es ein Rätsel, wie gebildete Menschen an derartigen Erzeugnissen haben Gefallen finden können.

Jedoch wir wollen uns vor voreiligen Urteilen hüten, und namentlich bei solchen geschichtlich unendlich verwickelten Verhältnissen vor einseitig vereinfachenden Urteilen, wie sie dem Halbwissenden so leicht unterlaufen, sein Weltbild fälschend. Wie Großes haben nicht gerade jene Männer mit ihren unmöglichen Dreieinigkeitsformeln geleistet! Durch diese Glaubenssätze gelang es ihnen,

von dem entstehenden Christentum zwei entgegengesetzte Gefahren abzuwenden, deren jede seinen baldigen Untergang würde herbeigeführt haben: die Erstarrung in dem armseligen jüdischen Eingottglauben und die Zersplitterung in die grenzenlose Vervielfachung der hellenischen Götterphantastik. Zwar bekamen wir noch immer eine übergroße Ladung an Jahve-Aberglauben mit, welche das Schiff des Christentums, von der ersten Stunde an bis zum heutigen Tage, schwer belastet; doch war durch die neue Gotteslehre dem völligen Versinken ins Judentum vorgebeugt; für Jahve bleibt in der Dreieinigkeit kein Platz; auch wird er in den Jahrhunderte ausfüllenden Verhandlungen über das Wesen der Gottheit niemals genannt; er hinkt nur so nebenher als ewig fremdes, nicht einzuverleibendes Erbstück. Will der Laie sich aber eine lebhafte Vorstellung von der zweiten Bedrohung — der hellenischen — machen, so schlage er nach in Herder's herrlicher Abhandlung: *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes Evangelium* (Abs. 27 fg.), wo er verschiedene von den vielen Systemen der griechischen *Gnosis* (Geheimwissenschaft) anschaulicher geschildert finden wird als in anderen Büchern. Ein einziges Beispiel entnehme ich ihm, und zwar wähle ich dazu das System des Basilides, eines alexandrinischen Christen, der als Verfasser der allerfrühesten Erläuterungsschrift zu einem neutestamentlichen Buche — eines Kommentars zum *Evangelium Johannis* — besonderen Ruf genießt:

„Gott, das höchste ungenannte Wesen; die Materie mit Gott gleich ewig.

Sieben vollkommene Aeonen, unmittelbar aus Gott hervorgebracht; er selbst der achte.

Engel in 365 Ordnungen und Himmeln, deren erste Ordnung allein von den vollkommenen Aeonen hervorgebracht ist, die andern sich ordnungsweise geschaffen haben. Ihrer aller Vorsteher ist ein guter, aber unvollkommener Geist.

Mit diesem guten, aber unvollkommenen Geist in Gemeinschaft baueten Engel aus der ewigen Materie die Welt, nach dem Bilde, das ihnen der Aeon „Weisheit“ vorlegte. Sie bildeten den Menschen nach dem Bilde des himmlischen Menschen, das ihnen ein Aeon brachte.

Die Weltschöpfer, die nach Völkerschaften die Regierung der

Welt unter sich geteilt hatten, verfielen, und ließen statt des höchsten Gottes sich selbst anbeten. Insonderheit stiftete der Judengott viel Unheil.

Dem Elende der Menschen abzuhelfen, kam der eingeborene Sohn Gottes, der Aeon „reiner Verstand" auf die Erde, sucht die Herrschaft der verfallenen Weltregierer, insonderheit des Juden-Gottes, zu zerstören, und die Menschen durch Erkenntnis des wahren Gottes und Ablegung der Leidenschaften glücklich zu machen. Der Judengott regte die Nation gegen ihn auf: er ward getötet.

Die reinen Seelen gelangen wie Christus, an den Ort hin, wo sie erst gewesen; die unvollkommenen wandern bis zur völligen Reinigung in andere Körper."

Solche gnostische Lehrgebäude schossen zu Dutzenden auf — manche von ihnen voll tiefer, geistreicher Einfälle, und man könnte wenig dagegen einwenden, gäben sie sich als die freie Gedankenmythenbildung unterrichteter Männer, die über Muße verfügen; weit entfernt aber, wollen sie allen Ernstes der Religion Jesu Christi ein brauchbares Glaubensschema verschaffen! Man meint, dem Treiben von Wahnsinnigen zuzusehen, und ich glaube auch wirklich, daß hier eine geistige Erkrankung vorliegt, zu der Gattung gehörig, die die Irrenärzte als „Monomanie" bezeichnen und bei der ein sonst vollkommen gesunder Mensch in Beziehung auf einen einzigen Gegenstand alles Urteil verloren hat und insofern einem Irrsinnigen gleicht. Durch besondere Umstände begünstigt, pflanzte sich diese Erkrankung von Gehirn zu Gehirn fort, so daß man zuletzt von einer Massenerkrankung reden darf. Hier nun griffen die Kirchenlehrer energisch ein: zwar entstammt auch ihre Denkweise der gnostischen Gedankenwelt, und man wird — wie schon oben bemerkt — der Dreieinigkeitslehre erst gerecht, wenn man sie als eine Erscheinung der griechischen Geheimwissenschaft erkennen lernt; aber welche grundsätzliche Vereinfachung führt sie durch! und wie fest hält sie die Hauptsache — das Menschtum Jesu Christi — im Auge! und wie praktisch wirkt die Einführung des Zwangsglaubens, durch welchen allein die soeben genannte Krankheit geheilt und das drohende Chaos abgewiesen wurde!

Alles Gesagte gilt in genau dem gleichen Maße von der Logos-Gotteslehre des Apostels Johannes („Im Anfang war das Wort" usw.):

der Begriff des Logos, seine Auffassung als „Emanation“ der Gottheit — alles ist buchstäblich aus der Gnosis übernommen. Jene Lehre, welche gänzlich außerhalb der Dreieinigkeitslehre liegt, stellt einen parallel laufenden Versuch dar, die Gnosis durch Gnosis zu überwinden. Und auch hier, welche sieghafte Vereinfachung und welche Betonung des Menschtums Jesu Christi! „Und das Wort ward Fleisch“ .... Das ganze Evangelium gilt ja dem einen Ziel, die Menschen zurückzuführen zum lebendigen Jesus, der schon damals anfing, unter den Händen der Gnostiker sich zu einem abstrakten Gedankenwesen zu verflüchtigen.

Wir wissen, daß es auch eine Hauptsorge der Dreieinigkeitslehre war, das vollkommene Menschtum des Heilandes außer Zweifel zu setzen: dies bildete die unerläßlichste Aufgabe der frühen Kirche; nirgends verdient ihr Instinkt für das Wesentliche mehr Bewunderung: wer den historischen Jesus aufopfert, richtet das Christentum zugrunde.

Zur genaueren Einsicht in die Art der Gedankenführung, welche jener Zeit entsprach, teilte ich vorhin die erste Hälfte des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses mit; sie betraf lediglich die Gottheit; jetzt lasse ich die zweite Hälfte folgen, die das Problem der Gottmenschheit zu lösen unternimmt. Dabei erinnere ich, daß dieser endgültige Wortlaut des Bekenntnisses erst nach Anbruch des lateinischen Zeitalters der Kirche entstand, wodurch bedeutende Vereinfachung herbeigeführt und der Verlust mancher zarter Schattierungen, die nur in der griechischen Sprache zum Ausdruck gebracht werden können, bedingt wird; im Griechischen kann man Vorstellungen schweben und verschweben und ineinanderschweben lassen, wogegen im Lateinischen alles sich ehern und festgemauert gibt.

> „Es ist aber weiter notwendig zum ewigen Heil, daß man auch an die Fleischwerdung unsres Herrn Jesu Christi treulich glaube. So ist nun der rechte Glaube, daß wir glauben und bekennen, daß unser Herr Jesus Christus Gottes Sohn, Gott und Mensch ist: Gott aus dem Wesen des Vaters vor der Weltzeit gezeugt und Mensch aus dem Wesen der Mutter in der Weltzeit geboren. Vollkommener Gott, vollkommener Mensch, aus vernünftiger Seele und menschlichem Leibe bestehend. Gleich dem Vater nach der Gottheit, kleiner als der Vater nach der Menschheit. Und wiewohl er Gott und Mensch ist, so sind doch nicht

zwei, sondern es ist ein Christus, einer aber nicht zufolge Verwandlung der Gottheit ins Fleisch, sondern zufolge Annahme der Menschheit in Gott hinein, durchaus einer, nicht zufolge Vermengung des Wesens, sondern zufolge Einheit der Person. Denn gleichwie vernünftige Seele und Leib ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch ein Christus, der da gelitten hat um unseres Heiles willen, niedergestiegen zur Unterwelt, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufstieg zu den Himmeln usw."

Es bedarf nicht erst des Nachweises, daß kein unbefangen denkender Mensch des heutigen Tages sein Genüge an derartigen Begriffskunststücken finden kann; tut er es, so betrügt er sich selber; denn wenn man schon unergründliche Geheimnisse gedanklich zergliedern will, so muß wenigstens jedes Glied einen faßbaren Sinn bergen — was hier nicht der Fall ist. Wenn es unter uns Leute geben sollte, welche die Widersprüche und die gedanklichen Unmöglichkeiten in einer derartigen Aussage wirklich nicht empfinden, so empfehle ich ihnen, in dem Büchlein Friedrich Loofs': *Wer war Jesus Christus?* die Seiten 179 und folgende nachzuschlagen und sich von diesem gläubigen Christen belehren zu lassen. Schon Augustin hat bemerkt, daß in der Kirchenlehre der Begriff „Person" in zwei Bedeutungen genommen wird, nämlich anders, wo von der Dreieinigkeit die Rede ist, als wo von der Menschwerdung Jesu Christi gesprochen wird. „Ist wirklich nur die zweite Person der Trinität Mensch geworden, so sind die drei Personen offenbar so selbständig gegeneinander, auch im Wirken nach außen, daß sie als drei Götter, aber nicht als der eine Gott, sich darstellen." Dies ist gleich im ersten Augenblick ersichtlich; je tiefer man sich aber in ein solches Glaubensbekenntnis versenkt, um so unerträglicher erweisen sich die dem Denken zugemuteten Unmöglichkeiten: in Wirklichkeit wird durch die Lehre von der Menschwerdung der einen göttlichen Person die Lehre von der Dreieinigkeit gesprengt; und außerdem erweist sich der Begriff eines Wesens, das zu gleicher Zeit Gott und wahrhaftig Mensch sei, als für den Verstand völlig unfaßbar: man lese nur bei Loofs nach. Auch seine Schlußworte sind beherzigenswert; sie wenden sich an Frommgläubige, die derartige Erwägungen als pietätlos und armselig verwerfen: „Hätten diese guten Christen eine Vorstellung davon, wieviel unwürdiges Theologengezänk wirksam gewesen ist, ehe

diese ‚Geheimnisse' ihre jetzige theologische Form erhielten, sie würden Vernunftgründe gegen diese aus vielem Vernünfteln hervorgewachsenen orthodoxen Lehren nicht für unberechtigt halten können."

Daß die Christen der ersten Jahrhunderte anders dachten als wir, wollen wir ihnen nicht zum Vorwurf machen: wir lernten die sie umgebende geistige Welt kennen und verstehen es, daß sie zu einem solchen Verfahren greifen mußten und darin auch ihr Genüge fanden. Zum letztenmal sei es wiederholt: ihnen schwebte ein doppeltes Ziel vor — erstens, ohne Vielgötterei die Gottheit mehrfach zu zergliedern; zweitens, es als möglich zu erweisen, daß Jesus Gott und zugleich wirklicher Mensch auf Erden gewesen sei. Beides versuchten sie durch lauter Verstandesunterscheidungen, d. h. also durch geistige Akrobatenkunststücke; doch was verficht es? Sie haben die Ziele, die ihnen vorschwebten, erreicht — das mag genügen. Schiller lehrt einmal Duldsamkeit gegen „abgeschmackte Ideen"; er meint: „eine Idee könne, isoliert betrachtet, sehr abenteuerlich sein, aber vielleicht .... in einer gewissen Verbindung mit anderen, die vielleicht ebenso abgeschmackt scheinen, ein sehr zweckmäßiges Glied abgeben" (*Bf. an Körner:* v. 1. 12. 88). Diese Worte finde ich auf jene Männer anwendbar, welche unter Aufgebot inbrünstigen Erforschungsdranges, den christlichen Mythos mühsam aufbauten.



Ehe wir nun daran gehen, uns Rechenschaft zu geben über die Bedeutung dieser Wendung des Christentums zu zwangsglaubenssätzlichen Feststellungen betreffs der unergründlichen Geheimnisse der Gottheit, und uns die Frage vorlegen, wie wir Heutigen uns dazu stellen wollen, — müssen wir einen Blick auf eine zweite Entwicklungsreihe werfen, die gleichlaufend emporwuchs und die ursprüngliche Gemeinde der einander gleich zu schätzenden „Heiligen" zu einer durch Priester regierten Kirche umschuf. In der Tat, diese zwei Bewegungen gehen Hand in Hand und fördern sich gegenseitig: die eine setzt die andere voraus, und aneinander wachsen sie in die Höhe. Man beurteile es nur nicht als Zufall, wenn der erste wirkliche Papst — Leo I. — Zeitgenosse der Einführung des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses ist.

Ursprünglich handelte es sich bei der Bildung der Kirche lediglich um einen freien Zusammenschluß Aller, die an Jesum Christum als Mittler zwischen Mensch und Gott glaubten, zu gegenseitiger Unterstützung und zu gegenseitigem Schutz, — um die Gründung einer Gemeinschaft brüderlicher Liebe in Jesu Christo. Ein Rat der Ältesten *(Presbyter)* verwaltete die gemeinsamen Geschäfte, Boten und Diener (auf griechisch *Diakone*) führten seine Weisungen aus, besuchten die Kranken, sorgten für die Notleidenden; man schlage in der *Apostelgeschichte* (6, 1 fg.) die Erzählung über die erste Wahl von Diakonen nach, die „den Tischdienst besorgten". Sehr bald stellte sich in größeren Gemeinden — dem Beispiel römischer Verwaltungskunst folgend — die Notwendigkeit eines Oberaufsehers *(epi-skopos)* ein. Diesen verschiedenen Beamten war gemeinsam, daß sie aus der Wahl aller Gemeindeglieder hervorgingen, sodann daß sie dienten, nicht befahlen und daß sie sich vorzüglich mit praktischen Fragen, nicht etwa mit Seelsorge zu befassen beauftragt waren, geschweige denn, daß sie einen bevorzugten geistlichen Stand innerhalb der Gemeinde gebildet hätten. Dennoch gewannen diese von der Gemeinde durch freie Wahl ernannten Führer bald auch in Glaubensfragen ausschlaggebenden Einfluß; das konnte nicht ausbleiben — kamen doch die Diakone von einem Haus ins andere, Rat und Hilfe bringend, erwählte man doch zu Presbytern, und erst recht zu Bischöfen, diejenigen Männer, die die allgemeinste Verehrung genossen; und ich setze gleich hinzu, es mußte dieser Einfluß den jungen Gemeinden zum Segen gereichen; denn wir wissen aus den Briefen Pauli, wie wirr und wüst es dort manchmal zuging, wo weder Glaubenssätze noch gottesdienstliche Handlungen nach feststehenden Bestimmungen sich richteten (2. *Kor.* 10 fg.). Entscheidend ist aber, daß der Begriff einer besonderen und abgesonderten Priesterschaft den Evangelien und den Episteln, sowie auch den Gemeinden noch lange Zeit hindurch unbekannt bleibt. Von Stufe zu Stufe entwickelt sich — und wiederum müssen wir sagen im unmittelbaren Widerspruch zu den Lehren Jesu Christi — der Begriff eines vom Laienstand unterschiedenen geistlichen Standes: durch die Arbeiten von Lightfoot und Anderen ist es uns leicht gemacht, dem Werdegang dieser verhängnisvollen Auffassung zu folgen. Der Vereinfachung wegen beschränke ich mich auf drei Stufen

dieser Entwickelung, von denen eine jede sich uns in einem berühmten Namen veranschaulichen wird: Ignatius, Irenäus und Cyprian.

Ignatius, der Märtyrer, dem wir in diesem Buche schon mehrfach begegnet sind und der etwa um das Jahr 110 starb, betont wohl in seinen Briefen wiederholt die hohe Bedeutung der Bischöfe für den Zusammenhalt der Gemeinden, er tut es aber stets in dem Sinne einer an die Gemeindemitglieder gerichteten Bitte, die Wichtigkeit der durch den Bischof vertretenen Einheit zu begreifen, ohne welche die eben erst geborene Christenheit binnen kurzem gewiß wieder in Atome zerstieben werde. „Ebenso wie der Herr nichts ohne den Vater tat, ebenso sollt ihr nicht irgend etwas unternehmen ohne den Bischof und die Presbyter. Versuche nicht der Einzelne unter euch etwas Rechtes zu denken, ohne die Teilnahme der Übrigen: vielmehr lasset es ein gemeinsames Gebet geben, ein gemeinsames Anrufen, einen gemeinsamen Geist, eine gemeinsame Hoffnung in Liebe und in untadelhafter Freude — welche ist Jesus Christus, über den nichts geht." Aus diesen Worten versteht man genau, wohinaus der edle, vielerfahrene Greis will, der sein Leben lang unter den Spaltungen der Gemeinden, denen er vorstand, zu leiden gehabt hatte, und man wird auch den folgenden Worten, die uns zunächst eigentümlich anmuten, Verständnis entgegenbringen: „Seid gehorsam eurem Bischof und gehorsam gegeneinander!" (*Brief an die Magnesier,* Abs. 7 u. 13).

Etwa sechzig bis achtzig Jahre später — also nach zwei Generationen — hören wir Irenäus, den rührigen Bischof von Lyon, die hohe Bedeutung des bischöflichen Amtes immer von neuem stark hervorheben, doch ist der Standpunkt auffallend verschoben; nicht mehr handelt es sich wie bei Ignatius um den organischen Mittelpunkt der Gemeindeverfassung, also gewissermaßen um eine politische, jedenfalls aber um eine praktische Angelegenheit, vielmehr liegt jetzt das Schwergewicht auf den Glaubensfragen. Irenäus lebt zu einer Zeit, wo hundert verschiedene Lehren innerhalb des jungen Christentums um die Vorherrschaft streiten, und da meint er, diejenigen Bischöfe, die in gerader Linie von den Aposteln abstammen — wie das bei denen von Rom, Korinth, Ephesus und Smyrna zutreffe —, seien *eo ipso* die Verwahrer der echten apostolischen Überlieferung. „Wollt ihr die echte Lehre der Apostel er-

fahren, so fragt bei den apostolischen Kirchen an. In der Aufeinanderfolge der Bischöfe, deren erste von den Aposteln selbst ernannt wurden, besitzt ihr die Gewähr für die Fortpflanzung des reinen Glaubens, eine Gewähr, welche kein vereinzelter Emporkömmling bietet, der sich aus eigener Machtvollkommenheit zu lehren erdreistet." Wie willkürlich diese Erfindung einer angeblichen apostolischen Überlieferung war, das beweist die einfache Tatsache, daß die hochwürdigen Herren Bischöfe sich widersprachen und sich gegenseitig aus der Kirche bannten, sowie daß sie auf ihren Versammlungen die einzelnen Punkte der Lehre durch Mehrheitsbeschlüsse bestimmten: in der Not aber, in der sich die Kirche befand, diente eine solche Idee zur Beruhigung und Befestigung.

Jedoch es sollte die Lehre von der ausschlaggebenden Bedeutung der Bischofswürde noch einen großen Schritt weiter tun, und zwar wiederum ungefähr zwei Geschlechter später. Gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts blühte der feurige Afrikaner Cyprian und drang mit der Lehre durch, der Bischof werde weder aus praktischen Rücksichten einheitlicher Verwaltung ernannt, noch ruhe seine Würde lediglich auf apostolischer Weihe, vielmehr entstamme seine Gewalt einem unumstoßbaren Gesetze Gottes. Der Bischof, so lehrt Cyprian, wird unmittelbar von Gott ernannt, ist nur Gott verantwortlich und wird unmittelbar von Gott erleuchtet. „Ihr sollt wissen, der Bischof ist der Inbegriff der Kirche und die Kirche der Inbegriff des Bischofs; folgt Einer seinem Bischof nicht, so gehört er nicht mehr der Kirche an, gleichviel was auch diejenigen sich schmeicheln mögen, die in Unfrieden mit den Priestern Gottes sich einbilden, daß sie noch mit Gott heimlich verkehrten. Die Kirche ist katholisch und eins .... zusammengekittet durch die miteinander übereinstimmenden Priester." Der Bischof ist weniger als das krönende Dach des Kirchengebäudes zu betrachten, denn als dessen Grundstein; er ist der einzige und daher nicht zu entbehrende Vermittler der göttlichen Gnade (vgl. die Schrift des Cyprian über *Die Einheit der Kirche* sowie viele seiner Briefe, darunter namentlich den an *Florentius Pupianus*).

Cyprian drang mit seinen Ansichten durch, und damit hatte die Auffassung der Kirche als eines Priesterregimentes endgültig obgesiegt: das weitere, nämlich die Zuspitzung zum Papsttum, konnte nicht ausbleiben und stellte sich von selbst innerhalb der folgenden zwei

Jahrhunderte ein. Desgleichen das Gesetz der Ehelosigkeit, wodurch die Priester aus der menschlichen Gesellschaft und aus der Naturordnung ausgeschieden und in den ausschließlichen Dienst der Kirche gestellt wurden. Zwar pflegte der Apostel Petrus sein Eheweib auf seinen Missionsreisen mitzuführen, und der Apostel Paulus verordnet sogar ausdrücklich, die Bischöfe und Diakonen sollten verheiratete Männer sein (*1. Tim.* 3, 2 u. 12); doch gegen die Logik des kirchlichen Priesterwillens vermag ein Apostelwort ebensowenig wie ein Wort des Heilandes. Die endgültige Besiegelung der Priestermacht geschah durch die Durchführung des Zwangsglaubenssatzes von der Wandlung *(Transsubstantiation)*, eine Lehre, dank welcher der geweihte Priester allein fähig wurde, „das Zaubermittel der Unsterblichkeit" (S. 64) zu bereiten und zu verabreichen; wer außerhalb der Kirche stand, besaß er auch alle Tugenden und glaubte er auch inbrünstig an Gott, durfte sich nichts anderes erwarten als Höllenfeuer. Selbst die Kirche hat mehr als ein Jahrtausend benötigt, um die Menschen zu der Annahme dieser Ungeheuerlichkeit mürbe zu machen. Zwar trat bald darauf die Reformation auf den Plan und setzte gerade an diesen Punkt den Hebel an; doch steckte sie selber noch viel zu tief in hellenistischen Glaubensformeln und in jüdischem Geschichtsmaterialismus, als daß sie bis zur vollen Befreiung hätte durchdringen können, und nur gar zu bald blühten „die erzkatholischen Protestanten" — wie Kant sie nennt — in der Gestalt unduldsamer lutherischer Geistlichen auf.

Durch diese auf der ganzen Linie triumphierende Auffassung von der Kirche als Hüterin einer durch die Priester selber aufgestellten Rechtgläubigkeit ward eine der kostbarsten Errungenschaften der klassischen Kultur ausgelöscht und rückgängig gemacht: wir Menschen fielen wieder unter die Botmäßigkeit des „Medizinmannes", des Priesters — eine Zwingherrschaft der Seele, welche Griechen und Römer der Blütezeit überwunden hatten. Diese Zwingherrschaft war sogar noch vollkommener organisiert als ihre Vorgängerinnen in Babylon und in Ägypten, und außerdem ungleich stärker, dank dem einzigen Schatze an moralischen Werten, den sie von Jesu Christo geerbt hatte und zum großen Teil unverstanden in den Evangelien mit sich führte.

*

Jetzt haben wir, glaube ich, genügend Stoff zusammengetragen, um den Einfluß zu beurteilen, den die kirchliche Entwickelung des Christentums auf die Religion Jesu, sowie auf die Auffassung von Religion überhaupt ausgeübt hat: es kommt bei einer solchen Frage weniger auf Ausführlichkeit an als auf richtige scharfe Auffassung der Leitlinien; — wo solche so unzweideutig am Tage liegen wie in diesem Falle, braucht man eigentlich nur das *sapere aude* (erkühne dich, weise zu sein) zu beherzigen, und alles liegt einem klar vor Augen. Zwei solcher Leitlinien haben wir durch mehrere Jahrhunderte verfolgt: die eine betraf das Allerinnerste, das dem Menschen eingeborene Glaubensbedürfnis, die andere betraf die äußere Gliederung der menschlichen Gesellschaft in bezug auf dieses selbe religiöse Verlangen: ich glaube, der Leser wird, auch ohne darauf aufmerksam gemacht worden zu sein, die nahe Verwandtschaft zwischen beiden Reihen von Vorgängen bemerkt haben. Die hellenistischen Gnostiker, welche die Glaubenssätze über die Gottheit ausarbeiteten, gehörten zwar einer anderen Umwelt an als die Afrikaner und Westeuropäer, welche später die Macht des Klerus vollendeten, doch hat das Schicksal es mit sich gebracht, daß die Griechen den Römern und der ganzen romanisierten Welt — die an und für sich unfähig gewesen wäre, solche spitzfindige Gedanken auszuklügeln — wunderbar vorgearbeitet haben: je unbegreiflicher die Lehre, um so unbestreitbarer die Macht des Priesters.

Auf die Gefahr hin, einige Wiederholungen zu begehen, möchte ich einen zusammenfassenden Rückblick über unsere Ausführungen werfen: die Deutlichkeit des Erschauten wird dadurch gewinnen.

Der erste Versuch, die unfaßbare Erscheinung Jesu von Nazareth in eine schon geläufige Vorstellung umzugießen und dadurch sich selbst und anderen begreiflich zu machen, geschah durch das *Tu es Christus* des Heilandjüngers Petrus. Zweifellos handelt es sich hier zunächst um den rein naiven Einfall eines ungestümen Volksmannes; die Unzulänglichkeit des jüdischen Messiasbegriffes mußte sich jedoch bald aufdrängen — außerdem besaß dieser Begriff für die Heiden, aus deren Reihen so gut wie alle Christen hervorgingen, keine klar vorstellbare Bedeutung, und so sehen wir denn schon den Apostel Paulus mit fast abenteuerlicher Kühnheit hellenistische Vorstellungen heranziehen, um ein neues Messiasideal

aufzurichten. Aber auch das genügte der Mehrzahl nicht: was der Grieche verehrte, mußte er als Gottheit verehren, und so ward denn Jesus Christus nicht allein Sohn Gottes, sondern der allmächtige Gott selber. Doch, siehe da! Kaum ward Jesus Christus als Gott verehrt, so geriet sein Menschtum ins Schwanken, und damit begann für gar viele die historische Persönlichkeit, aus der der christliche Glaube entsprungen war, zu verblassen, wenn nicht gar sich in einen bloßen Schein aufzulösen: das Christentum stand in Gefahr, zu einem der vielen metaphysischen Wahngebilde der hellenistischen Gedankenwelt herabzusinken. Aus den Schilderungen in den Dogmen- und Kirchengeschichten gewinne ich den Eindruck, daß es eine Zeitspanne gegeben hat, in der die allermeisten Christen — darunter nicht wenige der edelsten führenden Geister — ausgesprochene oder unbewußte „Doketisten" waren: so nannte man (von *dokein,* scheinen) diejenigen Gläubigen, die das Menschtum Jesu Christi in irgendeinem Sinne oder Grade für bloßen Schein hielten. Denjenigen Männern, die diese Richtung als tödliche Gefahr für die christliche Religion erkannten und die sich mit Leidenschaft ihr entgegenwarfen, kann man das Verdienst nicht absprechen, das Christentum — und mit ihm seinen größten Schatz, die Evangelien — vor dem Untergang gerettet zu haben. Glimpflich ging es nicht immer zu, man scheute sich nicht, die Hilfe heidnischer Kaiser anzurufen, und mancher würdige Mann mußte vor grausamer Verfolgung in die Wüste flüchten. Was nun die Gedanken und die Glaubenssätze betrifft, so wurde Willkürliches durch ebenso Willkürliches bekämpft und niedergeschlagen — nur daß dieses letztere den Zweck verfolgte, das Menschtum Jesu und sein geschichtliches Dasein vor jeder Infragestellung zu schützen. Hierbei mußte natürlich die unmittelbare Wirkung auf die damalige Gegenwart bezweckt werden, was den betreffenden Männern nicht schwer fiel, da sie selber die Bildung ihrer Zeit genossen hatten und all ihr Denken dem hellenistischen Kulturkreise angehörte.

Wozu noch eine Erwägung sich uns aufdrängt: bekanntlich sind alle Glaubenssätze der Kirche erst als Abwehr gegen „Irrlehren" entstanden, und daraus folgt, daß das, was die Kirche als Irrlehre bezeichnet, stets auf ihre eigene Lehre nicht unbedeutenden gestaltenden Einfluß ausgeübt hat; so wurde denn auch jetzt hellenistische

geheime Gotteswissenschaft durch hellenistische geheime Gotteswissenschaft — in der Gestalt der Dreieinigkeits- und der Gottmenschheitslehre — überwunden; anders wäre das Ziel gar nicht zu erreichen gewesen. Hätte die Kirche ihre menschliche Beschränktheit richtiger beurteilt, so hätte sie auch als Lehrmeisterin reinen Segen verbreiten können, so aber maßte sie sich göttliche Würde an: sie, welche sich nicht scheute, den Wortlaut der evangelischen Grundschriften durch Streichungen und Einschiebungen ihren Zwecken dienstbar zu machen, sie, welche dem Heiland Worte in den Mund legt, die er nie gesprochen hat, noch sprechen konnte (vgl. S. 105 fg. und S. 229), sie fordert für den Wortlaut ihrer eigenen Entscheidungen unabänderliche Gültigkeit, und zwar bei Strafe ewiger Verdammnis: dieser Versuch, einem vielseitig Bedingten, aus der Not des Augenblicks Entstandenen, unbedingte, ewige Geltung zuzuweisen und die Menschen für alle Zeiten darauf zu verpflichten, bedeutet eine ungeheuerliche Gewalttat, sowohl gegen das Menschengemüt, wie auch gegen die geschichtliche Wahrheit.

Die ganze Gnosis entsprang — das haben wir schon oben bemerkt — einer Art geschichtlich bedingter Zeitkrankheit und hätte sich auf keinen Fall lange halten können; bald staunten alle Menschen über diese wahnsinnig willkürlichen Gedankengebäude, von denen wir nunmehr völlig erlöst gewesen wären, hätte nicht die Kirche für ihre eigene Gnostik ewige Geltung beansprucht. So wandelte sich — als Strafe des priesterlichen Hochmutes — der Segen zum Fluch. Denn durch die neue Gotteslehre ward der Vater, von dessen unmittelbarer Nähe die Menschen zu überzeugen Jesus auf Erden geweilt hatte, in unerreichbare Fernen gerückt, und nicht er allein, sondern mit ihm auch der Mittler, unser Heiland. Zwischen uns und Gott schob der Priester erst die trennenden Zwangsglaubenssätze und dann noch sich selbst und seine Priesterkirche. Cyprian faßt die nunmehrige Kirchenlehre in wenige Worte zusammen: „Derjenige darf Gott nicht als seinen Vater anrufen, der nicht die Kirche für seine Mutter anerkennt“ (*Einheit der Kirche,* Abs. 6).

*

Hören wir, was Herder in seiner Schrift *Vom Geist des Christentums* über das Priestertum sagt: „Das Staatschristentum wich von dem genetischen Grundgesetz (der Freiheit und Gleichheit aller Gläubigen) des alten Christentums bald ab, indem es nach jüdisch-heidnischer Art, mehr als politisch, Stände trennete, Gaben (des Geistes) verbot, Gaben einschränkte. Es trennete Klerus und Laien; ein Unterschied, den das Urchristentum gar nicht kannte, der seiner Grundverfassung durchaus entgegen war, ja der seine erste Idee aufhob: denn alle Christen sind Auserwählte, ein heiliges Volk, ein königliches Priestertum, wo der geringste wie der größeste vor Gott treten, und ihn lobpreisen sollte. — Natürlich waren mit diesem Fehltritt alle gegeben“ (Ausg. v. Suphan, 20, 89). So macht denn Herder, wie man sieht, die Idee des Priestertums für den Verderb der christlichen Religion verantwortlich. Daß ein Mann von so seltener geistiger Spannweite, ein Theolog, der das gesamte Fachwissen seiner Zeit beherrschte, vor allem, daß das ahnungsvollste Genie, das Deutschland — und vielleicht die Menschheit — je besessen, dazu ein überzeugter, glaubensstarker Christ in dieser Weise und mit dieser Bestimmtheit über die Kirche urteilt, muß Jedem zu denken geben. Mich mag mancher Laie einseitiger Darstellung in Verdacht haben, Herder kann er kein derartiges Bedenken entgegenhalten, und Herder urteilt: wenn das Christentum heute über Millionen von Gemütern nicht mehr siegende Kraft besitzt, so liegt die Schuld in erster Reihe an der Bildung der priesterlichen Kirche — ein so verhängnisvoller „Fehltritt“, daß mit ihm schon alle weiteren Fehltritte gegeben waren und von selbst daraus erfolgen mußten.

Der Name Herder weckt unwillkürlich den seines großen Antipoden, Immanuel Kant. Dieser stellt sich freilich in seinem Religionsbuch, außerhalb aller Geschichte, auf den Standpunkt der notwendigen Gegebenheiten des Menschengemütes; um so belangreicher sind aber seine Bemerkungen, und außerdem schwebt ihm doch immer das Christentum vor dem Sinn und wird bei jeder Gelegenheit als Beispiel herangezogen. Kant gibt nun von dem Begriff des Priesters überhaupt folgende Bestimmung: „Pfaffentum ist die usurpierte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüter, dadurch daß sie im ausschließlichen Besitz der Gnadenmittel zu

sein sich das Ansehen gibt“ (*Religion,* 4. Stück, allgem. Anm.). In einem Abschnitt des selben Buches, der den ergötzlichen Titel trägt „Vom Pfaffentum als einem Regiment im Afterdienst des guten Prinzips“, weist er nach, daß jegliches Pfaffentum notwendig zu „einem Fetischdienst“ führt, „welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen .... es mögen der auferlegten Observanzen noch so wenig sein, genug, wenn sie für unbedingt notwendig erklärt werden, so ist das immer ein Fetischglauben, durch den die Menge regiert und durch den Gehorsam unter eine Kirche (nicht unter die Religion) ihrer moralischen Freiheit beraubt wird“. Auch dieses Urteil — dessen ausführliche Begründung man in dem genannten Werke findet — empfehle ich der ernstesten Beachtung meines Lesers, welcher bedenken muß, daß der große Weise, nicht minder als Herder, von Hause aus die vollkommene theologische Ausbildung erhalten und auf der Predigerkanzel gestanden hatte, ehe er den Katheder des Philosophen bestieg: er redet hier von Dingen, die er ausführlich genau kennt.

Bei jedem Satze Kant's muß man auf den Wortlaut besonders genau achten, denn die Eigentümlichkeit seines Stiles besteht in der Tragweite, die er dem einzelnen Worte zu erteilen weiß. So erklärt er in den wenigen Worten des zuerst angeführten Satzes: das Wesen der Geistlichkeit bestehe in dem Herrschen, und zwar in dem Herrschen über die Gemüter; darin läge noch kein Tadel ausgesprochen; nun aber kommt das Bedenkliche: diese Herrschaft wird durch eine Gewalttat begründet, indem die Kirche sich Vorrechte anmaßt, die ihr keineswegs zukommen, und sich „das Ansehen gibt, im ausschließlichen Besitze“ besonderer, ihr von Gott verliehener „Gnadenmittel“ zu stehen. Die Absicht mag noch so gut sein, ein Element des Betruges — die von den Kirchenvätern empfohlene *pia fraus* — mischt sich hinein, und es ist unmöglich, daß dies ohne schwerwiegende Folgen bleibe. Darum heißt es dann, die Kirche stehe zwar im Dienste des guten Prinzips — das macht ihre Tugend aus, zugleich das Geheimnis ihrer Kraft —; doch kann man nicht umhin, von einem höheren Standpunkt aus diesen Dienst als „Afterdienst“ zu bezeichnen, wegen jener eingeschlichenen Un-

wahrhaftigkeit, welche der erreichten Macht an der Wurzel haftet. Das ist der gleiche „Fehltritt, mit dem alle weiteren gegeben waren", wie Herder es aussprach — nur hier von Kant näher bezeichnet. Kant deckt aber noch mehr auf: durch diese vermeintlichen „Gnadenmittel" schaffen die Priester an Stelle der reinen Gotteszuversicht, wie Jesus sie gelehrt hatte, „einen Fetischdienst", der, im Grunde genommen und nach seinem rein sittlichen Wert gemessen, durchaus mit jedem beliebigen Fetischdienst urtümlicher Menschen gleichzustellen ist. Hierauf legt Kant großen Nachdruck und schreibt: „Zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen, der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt mit dem kurzen Gebet: ‚schlag mich nicht tot', bis zum sublimierten Puritaner und Independenten in Connecticut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben ... Die unsichtbare Macht, welche über das Schicksal der Menschen gebietet, zu ihrem Vorteil zu lenken, ist eine Absicht, die sie alle haben; nur wie das anzufangen sei, darüber denken sie verschieden."

Daß diese beiden Männer — Kant und Herder — die unaufzählbaren Verdienste der Kirche kennen und anerkennen, das versteht sich von selbst; ein großer Teil dieser Verdienste liegt aber außerhalb der eigentlichen Religion — nämlich jener unmittelbaren Erhebung zu Gott, die den Inhalt der Lehre Jesu ausmacht. Rein religiös betrachtet, würde ich sagen: weitaus das größte Verdienst der Kirche — dasjenige Verdienst, das sie für alle Zeiten heiligt — besteht (wie schon früher bemerkt) darin, daß sie die Evangelien, und damit die Gestalt des Heilandes vor dem Untergang rettete und als dauernde Quelle alles Guten im Busen birgt; der schlimmste ihrer vielen Fehler besteht darin, daß sie den Mittler — denjenigen, der gerufen hatte: „Kommt her zu mir ihr alle!" — in unermeßbare Fernen rückte und sich selbst an seine Stelle, als Vermittlerin aller Gnaden, setzte. Hierdurch übte sie Gewalt an den Seelen der Menschen — und das rächt sich früher oder später; ich sage nichts von der erschreckenden Gewalt, die sie an Leben und Glück und Gut Ungezählter ausübte, — bekanntlich hat Voltaire ausgerechnet, die Kirche habe mehr Menschen hingeschlachtet, als in sämtlichen Kriegen des Altertums gefallen sind, und Kant spricht es offen aus: „Die Geschichte des Christentums gereicht ihm, was die wohltätige

Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, keineswegs zur Empfehlung" (*Religion*, S. 195); hier habe ich jedoch lediglich die Gewissensqualen und die Seelenmartern im Sinne, welche die Kirche zu allen Zeiten und in allen ihren Zweigen verursacht hat, denn diese alle erfolgen mit Notwendigkeit aus dem „ersten Fehltritt", von dem Herder spricht.

*

Wir haben die Art kennen gelernt, wie die Kirche, um verderbliche Irrtümer von sich abzuwenden, grenzende Glaubenssätze aufzustellen pflegte, welche zugleich nicht selten Zugeständnisse an den Gegner bedeuteten: auf diese Weise erhielt das Judentum seinen festen Platz in der christlichen Kirche. Ein Gleiches geschah mit manchem alten heidnischen Glaubensstück. Zwei Beispiele zur Veranschaulichung.

Nicht die Syrer allein, vielmehr alle Bewohner des Mittelmeerbeckens zollten seit Jahrhunderten — inmitten sonst wechselnder religiöser Vorstellungen — dauernde, besondere Verehrung der Göttin-Mutter, der *magna Mater*; von ihr wollten sie um keinen Preis ablassen. Auch die christlichen Gemeinden verlangten in Syrien — wie wir in einem früheren Kapitel gesehen haben (S. 199) — immer wieder nach einem bunteren, bewegteren Himmel, namentlich aber konnten sie auf die Dauer die *magna Mater* nicht entbehren, sie war ihnen gar zu sehr ans Herz gewachsen; verschiedene Systeme der christlichen Gnosis versuchten ihr unter einem und dem anderen Namen einen Platz in der Nähe Gottes und seines Sohnes zu verschaffen. Dies hat die Kirche stets abzuwehren gewußt; doch hat sie es für klug gehalten nachzugeben, als die Syrer anfingen, von Maria — anstatt als „Mutter Jesu", wie in der frühesten Zeit ausnahmslos geschah — als „Mutter Gottes" zu reden. Zwar warnten weise Bischöfe, die *magna Mater* erhalte hierdurch wieder Einlaß, und vergossen ihr Herzblut, um diese Gefahr vom Christentum abzuwenden. In der Tat verliert mit dieser neuen Benennung Maria die ganze Bedeutung, die ihr die evangelische Erzählung beilegt, als Mutter, nicht des Gottes, sondern des Menschen Jesus und als das Verbindungsglied zwischen Jesus und der Menschheit. Sie

„Mutter Gottes“ heißen, widerspricht dem Glaubenssatz des dreieinigen Gottes. Doch Rom entschied anders; dieser Mittelpunkt der Kirche hat niemals das weltliche Interesse aus den Augen verloren und stets gewußt, wie stramm der Bogen gespannt werden darf, ohne Gefahr zu laufen, daß er zerspringe; in diesem Falle aber drohte der Verlust ganzer Völkerschaften. So erfahren wir z. B., daß Sizilien dem Christentum jahrhundertelang verschlossen blieb: dort hatte sich die *magna Mater* mit der Isis verschmolzen und wurde in der Gestalt einer das göttliche Kind säugenden Mutter verehrt. Als nun die Kirche — durch ihre früheren Erfahrungen gewitzigt — Missionare hinschickte, welche Maria als Mutter Gottes mit dem Jesuskind in den Armen in den Vordergrund brachten, gewann sie sofort die ganze Bevölkerung Siziliens: „die Heiden öffneten Maria, der Gottesmutter, die Tempel, die sie Jesu Christo verschlossen gehalten hatten, und bekannten sich besiegt“ — handelte es sich doch, soweit die guten Leute es verstanden, bloß um geringfügige Namensänderungen: Isis sollte fortan Maria und Horus Christus heißen. *Le culte de Marie balaya devant lui les débris de paganisme qui couvraient encore l'Europe* (siehe Beugnot, *Paganisme,* 1, 289 und 2, 270).

Ich gehöre persönlich zu denen, welche die Schönheit einer würdigen Marienverehrung empfinden und von ihrer Unersetzbarkeit bei den Menschen gewisser Rassen durch Erfahrung überzeugt worden sind. Nur ist es unmöglich zu leugnen, daß dieser Vorstellungskreis mit der aus den Evangelien bekannten Gotteslehre und Weltanschauung Jesu Christi keinen Berührungspunkt besitzt und unmittelbar aus den Anschauungen des Heidentums hervorsprießt.

Ein zweites Beispiel von dem Eindringen unchristlicher Vorstellungen in die christliche Kirche. Es wiederholt sich stets von neuem der gleiche Vorgang: auf der einen Seite gibt die priesterliche Kirche nach, um Ungläubige zu Jesu Christo hinzuführen, auf der anderen zieht sie — um ärgste Mißbräuche abzuwenden — grenzende Umrißlinien, aus welchen dann bleibende Glaubenssätze entstehen.

Die aus der Kirchenlehre uns geläufige Vorstellung eines allgemeinen „Letzten Gerichtes“, bei welchem Gott, beziehungsweise Jesus Christus, als Richter waltet und die guten und bösen Taten jedes Einzelnen genau gegeneinander abwägt, steht in schreiendem

Widerspruch zu der Lehre Jesu und seines Apostels Paulus von der Erlösung durch den Glauben. Diese Vorstellung hat überhaupt mit Christentum nichts zu schaffen, vielmehr handelt es sich um altägyptisches Erbgut, das in seiner Ganzheit von den Heiden in die Kirche hineingeschleppt wurde. Von einem solchen menschlich-irdischen Materialismus weiß z. B. der Heilandschüler Johannes nichts: wir haben gesehen, daß nach ihm der Eintritt ins ewige Leben bereits hier in der Zeitlichkeit stattfindet (S. 222), und ich bitte, in Scott's schon häufig von mir angeführtem Buche über das *Vierte Evangelium* den ausführlichen Beweis nachzuschlagen, daß Johannes — insofern er überhaupt von einem Gericht redet — darunter „nicht ein künftiges und dramatisches, sondern ein gegenwärtiges und innerliches" versteht (Kap. 10). Auf den gleichen altägyptischen Ursprung geht die grausige Vorstellung der ewigen Höllenqualen zurück und stammt gewiß aus urfernen Zeiten, wo Kultur erst zu dämmern begann. Vielleicht wirft einer das Gleichnis von Lazarus und dem reichen Manne ein, doch wissen wir heute, dank den Entdeckungen von Greenfell und Hunt, daß Lukas (der allein diese Erzählung bringt) hier eine in Ägypten wohlbekannte Fabel eingeflochten hat; auch andere Züge verraten bei diesem Evangelisten ägyptischen Einfluß (siehe Harnack); außerdem war schon früheren Theologen dieses Stück als künstlicher Einschub aufgefallen, da es weder an das unmittelbar Vorangegangene, noch an das unmittelbar Nachfolgende anknüpft und in Erfindung und Ton merklich von allen anderen Herrn-Gleichnissen abweicht[1]. Diese ägyptische Vorstellung des strafenden Höllenfeuers war längst Gemeingut aller Völker um das Mittelmeergebiet geworden und scheint dem durchschnittlichen Menschen zugesagt zu haben; bezeichnend für die frühen Christen ist aber gerade ihre ablehnende Umdeutung und symbolische Auffassung. So redet z. B. Origenes vom „ewigen Feuer", fragt aber dann ausdrücklich: „Was haben

[1] Der Laie muß auf eine Quelle des Mißverständnisses aufmerksam gemacht werden: das Wort *Gehenna*, das im Neuen Testament ein paar Mal vorkommt, wird von Luther und anderen zumeist durch „Hölle" oder „höllisches Feuer" wiedergegeben; zwar bezeichnet es für die Juden einen Aufenthaltsort für große Verbrecher, entspricht aber durchaus nicht der uns geläufigen altägyptischen Vorstellung von Hölle und Höllenfeuer.

wir uns denn unter diesem angedrohten ewigen Feuer vorzustellen?" Und er beantwortet diese Frage dahin: „Nicht wird der Sünder in ein Feuer gestürzt, das schon von einem Anderen angezündet brennt und auch ohne ihn emporflammte, vielmehr zündet ein Jeder sein eigenes Feuer selbst an, und den Brennstoff bilden seine eigenen Sünden" (*De Principiis,* Buch 2, Kap. 10, Abschn. 4). Wie erhaben steht der heilige Mann über dem Standpunkt der heutigen Jesuiten, die jedem Gläubigen „Exerzitien" aufnötigen, welche eine Versenkung in die Vorstellung der Hölle vorschreiben, bis der Betreffende an dem Schwefelgestank zu ersticken droht! So weit hat die priesterliche Kirche es in ihrer folgerichtigen Entwickelung gebracht!

In ähnlicher Weise drang allerhand — und mit der Zeit immer mehr und mehr aus dem Heidentum in das Christentum ein und wurde, Dank der erstarrenden Wirkung der Kirche, zu einem dauernden Bestandteil dieser Religion, was sie immer weiter von der Religion Jesu entfernte. Harnack schreibt in seiner *Mission und Ausbreitung des Christentums* (3. Aufl. 1, 304 fg.): „Heilige und Nothelfer, also Halbgötter, dringen in die Kirche ein; Lokalkulte und lokale heilige Stätten werden gegründet; die Gebiete des Lebens werden an Schutzgeister aufs Neue verteilt; ja, die alten Götter ziehen ein, nur mit neuen Masken; rauschende Jahresfeste werden gefeiert; Amulette und Sakramentalien, Reliquien und heilige Knochen werden begehrenswerte Gegenstände. Die Religion — einst, als streng geistige, jede Materialisierung verbietend und bekämpfend — materialisiert sich in jeder Beziehung . . . . ." Mehr Einzelheiten über diesen selben Gegenstand findet man bei Beugnot (2, 261 fg.) und erfährt, ein wie großer Teil des römischen Gottesdienstes unmittelbar aus den Mysterienreligionen übernommen wurde: „die Kirche tat ohne Frage ihr Mögliches, diese heidnischen Gebräuche zu reinigen, ohne aber, daß es jemals gelungen wäre, den Stempel ihres Ursprungs ganz auszulöschen".



Wir hatten uns gefragt, welchen Einfluß die kirchliche Entwickelung des Christentums auf die Religion Jesu, sowie auf die Auffassung von Religion überhaupt ausgeübt hat (siehe S. 229)? Diese Frage läßt sich sehr schwer zugleich kurz, ausreichend und

gerecht beantworten, und ich muß die Geduld des Lesers noch länger beanspruchen: auf den Grund kommen wir erst nach und nach. Es wird unsere Untersuchung fördern, wenn wir jetzt die Frage nach der Möglichkeit einer neuen religiösen Gemeinschaftsbildung aufwerfen, welche es sich zum Ziele setzen würde, der allerersten Gemeinde nachzustreben und eine unkirchliche Kirche zu verwirklichen.

Um die Gewißheit zu besitzen, daß wir uns selber genau verstehen, daß wir genau wissen, was gefragt werden soll, schicke ich abermals zwei bedeutungsvolle Aussprüche Herder's voraus. Den ersten entnehme ich den *Ideen zur Philosophie der Geschichte* (17. Buch, Abt. 1, Abs. 5):

> „Mit dem Christentum sollte nach seines Stifters Absicht auf nichts weniger als auf einen Zeremoniendienst, als auf eine jüdisch-heidnische Staatsreligion angesehen sein, sondern auf einen reinen, freien Bund der Wahrheit und Menschenliebe mit ihm (Jesu). Bald aber mischte sich, nach Verschiedenheit der Länder, Provinzen und Zeiten, das After-Christentum dergestalt mit jüdisch- und heidnischen Gebräuchen, daß z. B. die Taufe der Unschuldigen zur Teufelbeschwörung und das Gedächtnismahl eines scheidenden Freundes zur Schaffung eines Gottes, zum unblutigen Opfer, zum sündenvergebenden Mirakel, zum Reisegeld in die andere Welt gemacht ward. Unglückseligerweise trafen die christlichen Jahrhunderte mit Unwissenheit, Barbarei und der wahren Epoche des üblen Geschmacks zusammen, also daß auch in seine Gebräuche, in den Bau seiner Kirchen, in die Einrichtung seiner Feste, Satzungen und Prachtanstalten, in seine Gesänge, Gebete und Formeln wenig Wahres, Großes und Edles kommen konnte. Von Land zu Lande, von einem zum andern Weltteil wälzten sich diese Zeremonien fort; was ursprünglich einer alten Gewohnheit wegen noch einigen Lokalsinn gehabt hatte, verlor denselben in fremden Gegenden und Zeiten; so ward der christliche Liturgiengeist ein seltsames Gemisch von jüdisch-ägyptisch-griechisch-römisch-barbarischen Gebräuchen, in denen oft das Ernsthafteste langweilig oder gar lächerlich sein mußte.“

Diese Stelle kann als eine Zusammenfassung manches von mir oben Ausgeführten gelten; jetzt will ich meine Leser mit der zweiten Stelle bekannt machen, in welcher der prophetische Mann die Be-

dürfnisse der Gegenwart und die Hoffnungen der Zukunft ins Auge faßt .... vielleicht sage ich zu viel mit den Worten „ins Auge faßt", denn man merkt Herder an, daß die Nacht ihn noch umgibt, — er weiß aber, was nicht jeder weiß, daß seine Gegenwart in bezug auf die Religion Jesu Nacht ist, und schöpft daraus die zuversichtliche Hoffnung auf einen kommenden Morgen. Diese Ausführungen entlehne ich der kostbaren Schrift *Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien* (Kap. 4, Abschn. 12).

„Daß ich als ein Befreieter im Reich Christi, freiwillig-rechtschaffen und heilig lebe, das ist für mich die Erlösung Christi und dasselbe ist sie für jeden Menschen. Der kirchliche Glaube mittelst dieser und jener Formel war die Hülse, in der die Frucht, das Evangelium selbst, erwuchs, die Schale, die den Kern festhielt. Wir werfen sie gewiß nicht weg, diese Hülse und Schale; wir genießen die Frucht und den Kern aus ihnen, sagen aber dennoch: sie sind nicht selbst Kern und Frucht; der kirchliche Glaube, auch mit dem feinsten Dogma übersponnen, ist bloß ein historischer Glaube. Weder durch ihn, seinem Inhalt nach, noch um seinetwillen, weil er geglaubt, d. i. bekannt wird, ward je ein Mensch gerecht und selig. Die bloßen Herr-Herrsager, auf welche Art sie den Herr-Herr auch sagen mögen, treibt Christus als Unbekannte von sich; Er kennet nur die, die den Willen tun seines Vaters im Himmel. Die sogenannte Religion an Jesum muß sich also mit dem Fortgange der Zeit notwendig in eine Religion Jesu und zwar unvermerkt und unaufhaltbar verändern. Sein Gott unser Gott, sein Vater unser Vater! Aus allen Reden Christi erhellet dies, indem er die Seinigen immer an seine Stelle setzt, in Zutrauen auf Gott, in Wirksamkeit, Liebe und Hoffnung. Freunde waren sie ihm, nicht Knechte; Reben an ihm dem Weinstock, Vertreter seiner Stelle, Brüder, die sein Geist beseelte.

Jeder, der dazu beiträgt, die Religion Jesu von einem verdienstlichen Knechtsdienst und peinlichen Herr-Herrsagen auf jenes echte Evangelium der Freundes- und -Brudergesinnung, einer aus Überzeugung entspringenden, ungezwungenen, freien, genialischen Teilnehmung am Werk und Zweck Jesu nach dem klaren Sinne der Evangelien zurückzuführen, der hat selbst am Werk Christi teilgenommen und dasselbe befördert."

Vor Allem muß uns das offene freie Bekenntnis seitens eines Geistlichen als bemerkenswert und bewunderungswürdig auffallen, welcher unumwunden gesteht, eine Veränderung von Grund aus tue not und stehe mit Bestimmtheit zu erwarten: „Die sogenannte Religion an Jesum muß sich also mit dem Fortgange der Zeit notwendig in eine Religion Jesu verändern!“ Die gleiche Überzeugung seinen Lesern zuzuführen, bildet den Inhalt dieses meines Buches. Das Eine begreife ich jedoch nicht: wie nämlich Herder es sich vorstellt, wenn er meint, daß diese Veränderung „unvermerkt und unaufhaltbar“ geschehen soll? Nach meinem Dafürhalten bedarf es vielmehr zu einer derartigen, die Tiefen des Seelenlebens betreffenden Umwälzung wohlbegründeter Überzeugung und klar gefaßten Willensbeschlusses. Nichts ist schwerer zu erschüttern als kirchliche Gewohnheiten und priesterlicher Gehorsam: Sprachen, die seit vielen Jahrhunderten tot sind, leben — wie die lateinische in der römischen und die altslowenische in der serbischen Kirche — gleich Gespenstern weiter; nachweisbare späte Märchen — wie die Benennung „Apostolisches Glaubensbekenntnis“ für ein in der gallischen Kirche des 8. Jahrhunderts abgefaßtes Taufbekenntnis — sitzen so unverrückbar fest in den Köpfen selbst gebildeter Kirchengläubiger, daß ein Sturm der Entrüstung durch Europa braust, wenn ein angesehener Fachmann — nicht etwa dieses Glaubensbekenntnis als solches angreift — sondern einfach dessen längst bekannten historischen Ursprung, durch neue Entdeckungen ergänzt, in allgemein faßlicher Sprache darlegt. Jeder, der nur über einige bescheidene Kenntnisse verfügt, weiß, daß mancher Satz in diesem Glaubensbekenntnis keinem der Apostel verständlich gewesen wäre, geschweige denn, daß er einen Apostel zum Urheber haben könnte; außerdem weiß ein solcher, daß die Kirche jahrhundertelang unter dem Namen Apostolisches Glaubensbekenntnis das weit ältere Bekenntnis von dem Konzil zu Nicäa (bezw. zu Konstantinopel) verstand und daß diese Benennung erst sehr spät auf die kürzere Fassung übertragen wurde; in der albernen Erzählung von der Zusammenkunft der zwölf Apostel zur gemeinsamen Abfassung des *Symbolums*, wobei jeder einzelne einen Glaubenssatz beigetragen habe, besitzen wir eine echte Mönchslegende. Das alles liegt, wie gesagt, klar zutage, wer aber grundsätzlich die Augen geschlossen hält, sieht es nicht.

Dies nur als Beispiel und damit nichts undeutlich bleibe. Wie kann man erwarten, daß in solchen Köpfen eine Veränderung unvermerkt vor sich gehen solle? namentlich wo doch fast die gesamte Geistlichkeit aller Bekenntnisse eisernen Widerstand leistet? Man wähne nur ja nicht, der große Grundsatz der Kirche von der *pia fraus* besitze im 20. Jahrhundert keine Geltung mehr. Hier kommt es auf eine richtige psychologische Einsicht an, die zu begründen allerdings einige Verlegenheit verursacht, weil, wer solche Dinge ausspricht, im voraus sicher sein kann, von Unverstand und bösem Willen mißdeutet und herabgewürdigt zu werden. Ein Klügerer würde darum schweigen; ich aber will versuchen, das, was ich für Wahrheit halte, Anderen mitzuteilen.

Ein jeder Beruf drückt dem Manne, der ihm lebenslänglich hingegeben ist, einen besonderen Stempel auf, teilt ihm bestimmt geartete Kraft und zugleich bestimmte Beschränkungen mit, flößt ihm gute Eigenschaften und auch schlechte ein. Bei keinem Beruf fällt das mehr in die Augen, als bei dem geistlichen, der sich dermaßen tief in das ganze Wesen einzuprägen pflegt, daß man einen Priester oder Pastor auch verkleidet sofort erkennt. Kein Beruf hat so viele Helden und Heilige hervorgebracht, wie der geistliche: edelgeartete Männer werden durch ihn gleichsam aus der Zeitlichkeit losgelöst und wirken schon hier auf Erden *sub specie aeternitatis* — unter dem Zeichen der Ewigkeit. Die Summe von Selbstaufopferung, von Hingebung in Werken der Barmherzigkeit, die tagtäglich seit zweitausend Jahren in Gehorsam gegen die Gebote des Christenheilandes dargebracht wird, läßt sich gar nicht ermessen, und in dieser einen Beziehung stehen die verschiedenen Zweige der Kirche untereinander vollkommen gleich da. Beklagenswert ist es, daß gar manche Menschen hiervon keine Ahnung zu haben scheinen und daher ungerecht über den geistlichen Stand urteilen, woraus des weiteren sich die Unfähigkeit ergibt, diese eine Quelle des mächtigen Einflusses jenes Standes richtig in Anschlag zu bringen. Leider aber übt dieser Beruf auf minder edelbeanlagte Gemüter einen weniger günstigen Einfluß aus: er erzieht sie zu Heuchlern und zu Machtgierigen: es ist nicht nötig, dies hier näher auszuführen, ein Jeder wird durch Geschichte und Erfahrung hinreichend belehrt sein. Dasjenige, worauf ich die Aufmerksamkeit lenken möchte, liegt tiefer

und erfordert daher feinere Beobachtung: dieser Beruf, — der sich in den Dienst der höchsten Wahrheit zu stellen unternimmt — beeinflußt alle — sowohl die edel wie die unedel Beanlagten — in einer Richtung, die den Sinn für reine Wahrhaftigkeit mehr oder weniger trübt. An dieser Tatsache läßt sich nichts ändern; es handelt sich um unentrinnbare Notwendigkeiten des Menschengemütes. Ich wüßte mehrere Ursachen zu nennen, die hier am Werke sein mögen: erstens, die unwahre Grundannahme, daß die Kirche eine Schöpfung Gottes, nicht der Menschen sei; zweitens, die Zwangslage, lebenslänglich Glaubenssätze bekennen, vertreten und lehren zu müssen, die alle Vernunft übersteigen und folglich — wohlbetrachtet — bar jeder Faßbarkeit sind; drittens, die Verpflichtung, in Hunderten von Fragen sich andauernd selber zu überreden, man sei von Dingen überzeugt, von denen man in Wirklichkeit nicht überzeugt ist, sondern bestenfalls sehr gern überzeugt sein möchte: ich denke hierbei an solche Fälle, wie wenn z. B. ein Geistlicher, dem liturgischen Gebot gemäß, den Taufakt mit der Berufung auf *Matthäus* 28, 19 anheben muß, obgleich er doch sehr gut weiß, daß dieser Vers in der uns geläufigen Fassung nicht echt sein kann und nachweisbar nicht echt ist (siehe S. 105 fg.). Für das Gewissen mag es da manche Ausreden geben, wie z. B. die Unsicherheit aller Textfragen, ferner der mehr als tausendjährige Gebrauch, auch die Scheu davor, den Laien zu beunruhigen, und namentlich der sehnsuchtsvolle Wunsch, es möchte — den erdrückenden Gegenbeweisen zum Trotz — dennoch stimmen — was alles jeden Geistlichen, selbst bei einem von Haus aus aufrichtigen Gemüte, in eine schiefe Lage der Wahrhaftigkeit gegenüber bringt.

Dies nur als Andeutung und als Anregung zu eigenem Beobachten und Nachdenken. Was ich fühlbar machen möchte, ist, daß in alle Dinge, die von der Kirche ausgehen — von den größten bis zu den kleinsten — ein Beisatz von *pia fraus* sich einzumischen pflegt: das erschwert Angriff sowie Verständigung ungemein. Man hat es mit einem Gegner zu tun, der einem stets durch die Hände gleitet; nicht ohne Ursache hat Goethe die Worte gesprochen:

Unsterblich ist der Pfaffen List!

Es kommt aber darauf an zu verstehen, daß die hierbei leitenden

Absichten weit gefährlicher einzuschätzen sind, wenn sie in reinen, hohen Seelen keimen und die „List" unbewußt mitwirkt, als wenn schlauer Betrug am Werke ist. Man tut gut daran, sich von vornherein zu gestehen, daß es stets sehr schwer bleiben wird, gegen die „Pfaffen" und ihr Werk aufzukommen — gegen die Guten und das gewirkte Gute, weil sie gut sind, und gegen die Schlechten und das Schlechte, weil sie schlecht sind.

Daher haben wir von der Kirche — so meine ich — keine Veränderung, wie Herder sie erhofft, zu erwarten; ebensowenig dürfen wir uns schmeicheln, die Geistlichen und ihre Gläubigen durch noch so triftige Gründe jemals zu überzeugen. Einzig diejenigen kommen in Betracht, deren Sehnsucht sie zu Jesu treibt und die in den bestehenden Kirchen keine Heimat für ihre Seelen finden; wogegen es einem Verbrechen gleichkommt, diejenigen, die in ihrer Kirche den Frieden gefunden haben, aufzuscheuchen: was man ihnen nimmt, das weiß man, wieviel sie fähig sind von einem reineren Glauben aufzunehmen, das läßt sich im voraus nicht berechnen. Wir haben ja das Beispiel des Heilandes vor Augen, der einen Jeden ruhig bei seinen Religionsgebräuchen belassen hat. Wohl ist es unvermeidlich, daß Religionen, die auf der gleichen Stufe der Geisteskultur stehen, sich offen oder heimlich bekämpfen; die Religion Jesu aber steht höher als alle anderen und empfindet sich deswegen nicht als im Widerstreit mit ihnen.

Doch jetzt ist es nötig, dieser Reihe von Verneinungen eine kräftige Bejahung ergänzend entgegenzuhalten.



Verzichten wir auch, wie gesagt, auf jeden Kampf, so bin ich nichtsdestoweniger fest überzeugt, daß einzig eine organisierte Gemeinschaftsbildung gegen den unausbleiblichen Widerstand der Kirchen aufzukommen vermag und daß jeder Versuch, eine Religionsgemeinschaft ohne Organisation ins Leben zu rufen, von vornherein totgeboren bleiben wird. Es käme darauf an, die Idee einer christlichen Gemeinde wieder an ihrer Wurzel aufzugreifen, als das Organ aller praktischen Verhältnisse und Beziehungen, als die Vermittelung nach der Seite der Welt zu, nicht als die Vertreterin Gottes. Die älteste

Gemeinde ging uns, wie gesagt, mit dem Beispiel voran; Pflicht wäre es, sie in bezug auf Umfang und gegliederten Aufbau des Werkes der Barmherzigkeit zu übertreffen: wer hier nicht Ernst macht, der meint es auch mit dem Reich Gottes nicht ernst.

Wollten wir dieses Tätigkeitsfeld näher ausmalen, wir würden leicht in Spielerei verfallen; bleibt doch jedes Künftige dem Menschen stets verborgen; was richtig in Angriff genommen ist, baut sich von selbst weiter auf und aus. Vorläufig genügt es, wenn wir wissen, daß die erste und eigentlich grundlegende, jede weitere Ausgestaltung bestimmende Aufgabe der neuen Gemeinde lauten wird: mit allen Kräften dem Werke der Liebe dienen! Diese entscheidende Bejahung, verbunden mit der ebenso entscheidenden Verneinung alles Priestertums und aller Unterjochung unter Zwangsglaubenssätze, genügt schon, die deutliche Vorstellung einer neuen Gestalt zu vermitteln.

Noch einmal sei es aber wiederholt — denn diese Eigenschaft besitzt ausschlaggebende Bedeutung: zum Wesen der neuen Gemeinschaft würde es gehören, eine „Friedensgemeinschaft" zu sein, die keinerlei Kampf gegen die bestehenden Kirchen und Sekten führt, deren Tore vielmehr Allen offen stehen, auch ohne daß von ihnen der Austritt aus ihren Kirchen gefordert wird: Jeder, welcher bekennt, Jesus sei der Mittler zwischen Mensch und Gott, müßte willkommen sein, — möge er sonst glauben, was Charakter und Erziehung ihm zum Bedürfnis gemacht haben. So allein kann die wahre Nachfolge Jesu Christi handeln! Und indem sie alle Christen mit gleicher Liebe umfaßt, wird es ihr mit der Zeit gelingen, die Gegensätze auszulöschen und Einheit in Jesu zu stiften.

Fragen wir jetzt nach dem weiteren Wirkungsfeld der Gemeindeältesten, so weiß ich ein einziges Amt zu nennen, allerdings ein Amt, das ein Höchstmaß an Urteilskraft, an Erfahrung und an Zartsinn erfordert: ich meine dasjenige, dem Paulus die Kapitel 11—14 des *Ersten Briefes an die Korinther* widmet, mit den Worten schließend: „Wenn ihr zusammenkommt .... so geschehe alles mit Anstand und in der Ordnung." Es kann nämlich keine Frage sein, daß auch die neue Gemeinde feierliche Zusammenkünfte veranstalten wird: zwar nicht unter der Vorstellung, Gott damit zu dienen, also einen „Gottesdienst" damit zu begehen, wohl aber, um den Menschen durch seelen-

erhebende Andacht zu dienen. Freilich ist durch Jesum die Wurzel aller Religion in das Herz des Einzelnen gesenkt und hat er als Erster gelehrt: „Wenn du betest, so gehe in deine Kammer und schließe deine Türe und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist . . . .“ (*Matth.* 6, 6) — eine Weisung, die in der Geschichte der Menschheit noch niemals gehört worden war und die einen Wendepunkt in der Geschichte der Religion bildet; nichtsdestoweniger sprach der Heiland bei anderer Gelegenheit: „Wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (*Matth.* 18, 20). In der Tat strebt seit jeher die Religion in allen ihren verschiedenen Gestaltungen nach Gemeinsamkeit, und man darf behaupten, es gehöre zu ihrem Wesen, die Menschen durch ein starkes Band gemeinsamer Überzeugung miteinander unlösbar zu verbinden. Es hat Zeiten gegeben — und sie bestehen für gewisse Völker noch heute — wo dies sogar ihren einzigen sittlichen Inhalt bildete. Das Christentum hat zwar die Achse verlegt und dadurch dem Einzelnen eine früher unbekannte Würde verliehen, doch, wohlbetrachtet, gewinnt durch diesen Umstand die Gemeinsamkeit sogar an Wert: Religionen, deren Eigenart es mit sich bringt, daß sie sich ganz in der Öffentlichkeit abspielen, bilden einen zwar festen, doch oberflächlichen Kitt, wogegen da, wo Menschen, die Gott in der Einsamkeit des verschlossenen Kämmerleins anbeten, zu gemeinsamem Bekenntnis zusammentreten, eine ungleich innigere, inhaltsreichere und machtvollere Gemeinschaft sich bildet und auferbaut. Daher war niemals eine Gemeinschaft von so mächtiger Wirkung wie die christliche — was sich schon in der Zeit der ersten Märtyrer kundtat. Es mag wohl einzelne besonders Beanlagte geben, denen die Einsamkeit zusagt und die durch sie gefördert werden, doch im allgemeinen verhält es sich bei der Religion ebenso wie bei der Kunst: durch gemeinsames Erleben wird die Empfänglichkeit der Seelen ungeheuer gesteigert, und was sonst bestenfalls blasse Ahnung geblieben wäre, wächst plötzlich heran zu einer die ganze Zukunft bestimmenden Erfahrung. Hier schlummern sogar — dessen bin ich überzeugt — noch ungeahnte Wirkungsmöglichkeiten; denn die Priesterkirchen haben manches erstarren lassen durch das ewige Einerlei und anderes verschüttet, indem sie den inneren Beruf schweigen hießen und dem äußeren Beruf allein das Wort über-

wiesen. Paulus hatte gelehrt: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2. *Kor.* 3, 17), und an der vorhin teilweise angeführten Stelle sagt er: „Wenn ihr zusammenkommt, so bringt jeder Etwas mit, Psalm, Lehre, Offenbarung, Zunge, Auslegung. Es soll aber Alles zur Erbauung dienen“, und ausdrücklich fügt er hinzu: „Ihr möget alle nacheinander weissagen, damit alle lernen und ermahnt werden.“ Dieser Empfehlung haben die Priester gründlich den Garaus gemacht — schon durch die bloße Unterscheidung in einen geistlichen Stand und in einen Laienstand. In der neuen Gemeinschaft wird grundsätzlich anders verfahren werden müssen. Wie der Apostel hier andeutet, kommt es darauf an, jede gottgegebene Kraft zur vollen Entfaltung gelangen zu lassen: dem Einen ist die Gabe der begeisterten Rede gegeben, dem Anderen die der tiefen Andachtsstimmung des Gebetes; ein jeder soll das bringen und der Allgemeinheit widmen, was ihm eigen ist.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf eine kostbare Erfahrung aus meiner frühen Jugend hinweisen, die mir die volle Sicherheit verleiht, daß ich hier nicht nach Phantastereien, sondern nach Wirklichkeiten greife. In den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts lebte in Versailles als ehrwürdiges Haupt einer bekannten Hugenottenfamilie eine bedeutende Frau, Madame André, deren Name bald darauf auch in Deutschland vielfach genannt wurde, Dank dem Umstand, daß der deutsche Kronprinz während der Belagerung von Paris in ihrem schönen Besitztum, *Les Ombrages,* Wohnung genommen hatte. Madame André — die ihre Energie ungeteilt in den Dienst der Barmherzigkeit stellte — hatte nun, trotz der herkömmlichen dogmatischen Beschränkung, einen großen Schritt in die von Herder gewünschte Richtung unbewußt getan, nämlich aus der Religion an Jesum in die Religion Jesu. Bei ihr fanden alle Sonntage nachmittags zwanglose Zusammenkünfte statt, behufs Erhebung der Seelen zu Gott durch Jesum Christum. Manchmal ergriffen Geistliche das Wort, und ich habe dort berühmte Prediger gehört; nachhaltigeren Eindruck machten aber auf mich — denn sie weckten mehr Verständnis in meinem kindlichen Herzen — die Ansprachen der Frau André selber, sowie einer Anzahl Laien, die, bisweilen aus eigenem Antriebe, bisweilen von der Hausfrau aufgefordert, in sehr verschiedenem Stile predigtartige Betrachtungen

anstellten, welche meistens in ergreifenden Gebetsandachten ausklangen. Später bewohnte ich einmal mehrere Wochen lang ein Häuschen innerhalb des Parkes von *Les Ombrages* und nahm häufig an den Hausandachten teil, die täglich, früh und abends gehalten wurden; nichts Salbungsvolles, Weinerliches, Bedrohliches habe ich dort je vernommen: ein kurzer, frischer Gesang, ein kurzes Vorlesen aus den Evangelien und zum Abschluß eine kurze, improvisierte Andacht. Die Leitung dieser herzstärkenden, gemeinsamen Seelenerhebungen kam der Reihe nach an jeden Hausgenossen: einmal waltete ein Familienmitglied, ein anderesmal der Kutscher oder einer der Gärtner oder ein Kammerdiener. Nie habe ich einen Mißton erlebt: fiel es dem einen schwer, die Sprache zu bewältigen, er machte es um so kürzer, fand einer nicht weiter, so sprang Madame André für ihn ein. Gerade aus dem Munde der Ungeübten erinnere ich mich unerwartete und dadurch eindrucksvolle Wendungen — namentlich drastische Bilder — vernommen zu haben.

Hierbei taucht in mir eine andere Jugenderinnerung auf. In Versailles pflegten wir Beziehungen zu einem Professor der Geschichte am Collège de France, Rosseuw Saint-Hilaire, in der Gelehrtenwelt durch seine umfangreiche Geschichte Spaniens — sein Lebenswerk — rühmlichst bekannt. Dieser vortreffliche Mann war als Katholik geboren und erzogen und erst spät im Leben, unter dem Eindruck einer großen Seelenerschütterung, zum Protestantismus übergetreten. Schon hier auf Erden lebte er im Reiche des Vaters und außerhalb seiner Berufstätigkeit kannte er kein anderes Ziel als das religiöse; namentlich erfüllte ihn die Hoffnung, sein französisches Vaterland durch die Lostrennung von Rom aus dem sonst unvermeidlichen sittlichen Niedergang errettet zu sehen. Als einmal ein Trauerfall unsere Familie betroffen hatte, erschien er etwa vierzehn Tage lang allabendlich bei uns zur Stunde, wo er die Familienmitglieder versammelt wußte, knüpfte zuerst mit diesem und jenem ein Gespräch an, aus dem dann allmählich eine zusammenhängende Darstellung und Erläuterung irgendeines Punktes aus dem Leben und Lehren Jesu Christi entstand, wobei er namentlich auch den Apostel Paulus heranzuziehen pflegte; mit unvergleichlicher Kunst verstand er es, nach und nach aus der erläuternden Darlegung in die Andacht überzuführen und seine Zuhörer — denen derartige Gedanken-

gänge bis dahin ferngelegen hatten — auf diesem Wege in mystische Tiefen zu führen, wo man Gottes Gegenwart unmittelbar empfand und mit dem Begeisterten auf die Kniee sank.

Sollte jemand einwerfen, meine Beispiele bezögen sich auf Franzosen, und bei diesen käme die Redegewandtheit häufiger vor als bei den Deutschen, ich könnte dies zwar nicht in Abrede stellen, doch würde ich dem die größere Gemütstiefe und die reichere Bildung entgegenhalten, die bei den Landsleuten Eckehart's, Tauler's, Luther's und Jakob Böhme's weitverbreitet sind. Es ist meine innige Überzeugung, daß es hier — nebst dem Glauben — einzig auf das Wagen ankommt; ich traue unbedingt dem Worte des Heilandes: „Sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters, der durch euch redet“ (*Matth.* 10, 19 fg.).

Wenn „der Geist des Vaters“ in ihr zu Worte kommt, so wird — das leugnet gewiss Keiner — das höchste denkbare Ziel dieser Gemeinde in der Wirkung nach innen erreicht sein. Damit ist aber nicht gesagt, daß dieses Gemeinwesen in Jesu Christo nicht auch — außer zur Andachtsrede — zu anderen Mitteln, die Seelen der Menschen gottwärts zu erheben, greifen werde.



Ob dabei von den, den Mysterienreligionen entlehnten symbolischen Handlungen, uns unter der lateinischen Bezeichnung *Sakramente* geläufig, Gebrauch gemacht werden wird, scheint mir fraglich; das läßt sich schwer mit dem Geist der so völlig aus allen irdischen Vorstellungen losgelösten Lehre Jesu vereinigen.

Die Taufe, wenn sie, wie im frühen Christentum der Fall war, an Erwachsenen vollzogen wird, bietet gewiß das schönste Sinnbild, das zugleich zu den Augen und zum Herzen redet: und dennoch muß es uns nachdenklich stimmen, wenn wir erfahren, daß Jesus nicht selber zu taufen pflegte (*Joh.* 4, 2), und, daß auch Paulus es tunlichst vermied (*1. Kor.* 1, 17). Jeder zur Gewohnheit werdende feierliche Gebrauch birgt in sich die Gefahr, Empfindungen sich in Dinge und Bilder sich zu magischen Zwangsmitteln umwandeln

zu sehen: der Teufel der Materialisierung lauert an allen Ecken auf uns Menschen.

Herder scheint zwar auf die Wiederbelebung des Liebesmahles in einer neuen Gestaltung gehofft zu haben, und man begreift das, sobald man eine lebhafte Vorstellung von dem frühesten, sozusagen vorkirchlichen Liebesmahl besitzt, von dem Harnack folgende schöne Schilderung gibt: „Eine solche Feier in ihrer Erhabenheit und Weihe, ihrer Brüderlichkeit und Vielseitigkeit hatte schwerlich ein anderer Kultus aufzuweisen. Jede Empfindung und jedes geistige Bedürfnis fand hier seine Nahrung. Die Zusammenstellung von Gebet, Gesang, Schriftverlesung und Predigt war dem synagogalen Gottesdienst nachgebildet und mußte bereits auf die Heiden den tiefsten Eindruck machen; aber indem die Feier des Abendmahles dem zugesellt wurde, war eine Handlung mit eingeführt, die, so einfach sie war, unter den verschiedensten Gesichtspunkten betrachtet werden konnte und betrachtet worden ist. Sie war eine geheimnisvolle, göttliche Gabe der Erkenntnis und des ewigen Lebens; sie diente der Sündenvergebung; sie war eine Danksagung, sie war ein Opfer, sie war eine Vergegenwärtigung des Todes Christi, sie war ein Liebesmahl der Brüderlichkeit und ein Band der Einheit, sie war eine Unterstützung der Hungernden und Notleidenden; sie war eine Vorausdarstellung und ein Unterpfand der himmlischen Mahlzeit. Mehr kann eine Handlung schwerlich sein . . . . ." *(Mission und Ausbreitung des Christentums,* 3. A., 1, 420).

Herder nun weiß wohl, daß es unmöglich ist, das Vergangene wieder ins Leben zu rufen, hat es doch schon dazumalen nur kurze Zeit hindurch sich behaupten können; doch träumt er davon, dieser feierlichen Handlung durch neue Deutung neues Leben einzuhauchen. Er ist nämlich der Meinung, bisher habe niemand den Sinn der symbolischen Handlung des Heilandes bei dem letzten Mahl mit seinen Jüngern richtig verstanden: „keine Lehrmeinung hat den Zusammenhang beider Symbole (des Brechens des Brotes und des Herumreichens des Kelches), auf den doch alles ankommt, bemerken wollen, oder seinen Sinn entwickelt."

Bereits im zweiten Kapitel dieses Buches (S. 64) lernten wir die Auffassung der allerersten Christen kennen: für sie bedeutete die *agape* lediglich ein Dankopfer; beim Brot sprach die Gemeinde:

„Wir danken dir, Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch deinen Knecht Jesus; dir sei Ehre in Ewigkeit!" und ähnlich beim Kelch. Das erinnert an die Worte Christi, wie Paulus sie berichtet: „Das tut zu meinem Gedächtnis", — geht aber keinen Strich darüber hinaus. Doch übten die üppig blühenden Mysterienreligionen mit ihren sakramentalen Agapen und ihrer Lehre von der Wandlung einen zu mächtigen Einfluß aus, als daß es lange bei jener Auffassung hätte bleiben können — spielen doch deren Liebesmahle unmittelbar in die Briefe Pauli hinein (siehe *1. Kor.*, Kap. 10). Und so hörten wir denn schon Ignatius von dem Brot und dem Wein als einem „Zaubermittel der Unsterblichkeit" *(pharmakon athanasias)* reden (S. 64). Von dieser Vorstellung — ja von diesem ganzen Vorstellungskreis — konnte die Kirche sich nie mehr befreien. Zwar lehrte noch im 3. Jahrhundert der gewaltige Origenes, der Ausdruck „Leib Christi" sei nur bildlich zu verstehen, und „das Bild gelte nur für die Einfältigen", da in Wahrheit die Mitteilung nur von Geist zu Geist stattfinde. „Weder fehlt uns durch das Nichtessen von dem durch Gebet geweihten Brote an und für sich irgend etwas, noch haben wir durch das bloße Essen an und für sich etwas mehr, sondern die Ursache dessen, was man weniger hat, ist die schlechte, und die Ursache dessen, was man mehr hat, die gute Gesinnung eines Jeden. Das irdische Brot an und für sich ist von allen anderen Speisen nicht verschieden" (nach Neander: *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche,* 4. Aufl., 2, 405 fg.).

Herder nun meint, das Doppelsymbol, das der Heiland im Sinne gehabt habe, sei von Anfang an zuerst unvollkommen verstanden und später völlig mißdeutet worden; seine eigene Auffassung bringen folgende Worte zum Ausdruck: „Das Brot des Trauerns in einer Hand, in der anderen den Kelch des Muts, der Freude, stiftet das Abendmahl eine tätige Bundesgemeinschaft, deren Symbolum es selbst ist." Zur näheren Begründung führt Herder noch manches aus, was man an Ort und Stelle nachschlagen möge; ich begnüge mich mit der Mitteilung des dritten Abschnittes der betreffenden Darlegung *(Vom Unterschiede zwischen Religion und Lehrmeinungen in Ansehung der symbolischen Gebräuche des Christentums, II Vom Abendmahl):*

„Bei einer symbolischen Handlung muß sie selbst — die Handlung — sprechen, und die ganze sie begleitende Rede muß (sie) auslegen. Hier brach Christus das dürre Brot; dies deutete an: so würde sein Leib verachtet und grausam gebrochen werden. Er reichte den Becher umher, und da er ein Vergießen des Blutes weder andeuten konnte noch wollte, sondern als Hausvater den Becher umherreichte, so ändert sich hiernach auch die Formel. ‚Dieser Becher ist der Dank — und Freudenbecher — für eine neue Verfassung, die durch meinen Tod aufblühen wird. Denket daran; denket meiner!‘ (*Luk.* 22, 20; *1. Kor.* 11, 25; *Matth.* 26, 28).

Eine Lehrmeinung also, die beide Teile der Handlung voneinander reißt und den einen, den bedeutendsten, gar ausläßt, hat das ganze Symbol zerstöret. Keine Lehrmeinung hat den Zusammenhang beider Symbole, auf den doch alles ankommt, bemerken wollen, oder seinen Sinn entwickelt. Jede läßt Christum eine Idee tautologisch wiederholen; und doch war eben der Kontrast beider der redende Sinn des Symbols. Keine Lehrmeinung hat Trübsal und Freude, unschuldigen Tod und neue Belebung als die sich entsprechenden Hauptteile des Symbols, unter dem dürren Brot und dem Becher der Freude angewandt oder als die Hauptpunkte der Vergleichung bezeichnet. Ohne das zweite Symbol sagte das erste bloß scheinbaren Untergang, Nähe eines schimpflichen Todes, nicht aber dessen fröhliche Früchte; und diese vorzüglich anzudeuten, war ja eben Christi Absicht“[1]).

Durch diese Auffassung Herder's wird die sakramentale Deutung einer magischen Mitteilung von göttlicher Substanz an den Menschen ausgeschlossen; dem Stoff wird überhaupt aller Wert abgesprochen und dieser allein in der Handlung gefunden. Daher wäre vom Standpunkt einer Jesu-Religion aus nichts gegen eine derartige Feier einzuwenden. Nur verblieben noch immer die obenerwähnten Bedenken: die Neigung des Menschen, Gleichnisse als stoffliche Wirklichkeiten aufzufassen, wirkt — das bezeugt seine ganze Geschichte — allzumächtig, als daß dem Idealismus nicht größte Vorsicht geboten erscheinen müßte.

[1]) Zur Erleichterung für den Leser habe ich zwei Zeilen umgestellt, einige Sätze aus der ersten Fassung übernommen und zwei ungewohnte Fremdworte verdeutscht.



Den meisten meiner Leser wird Goethe's Äußerung im siebenten Buche von *Dichtung und Wahrheit* vertraut sein, in welcher er der katholischen Kirchenlehre, soweit die Sakramente in Betracht kommen, den einzigen Vorwurf zu machen weiß, daß sie nicht Sakramente genug kenne; besagten Ausspruch findet man überall angeführt, doch wird der Aufmerksamere an dieser Stelle — ebenso wie an tausend anderen — lernen können, daß man, um Goethe zu verstehen, bei jedem Gegenstand länger verweilen muß: Goethe pflegt eine Frage von den verschiedensten Seiten ins Auge zu fassen, und was er von jedem neuen Standpunkt aus erblickt, das teilt er mit reinster Klarheit und Aufrichtigkeit mit, ohne sich im geringsten darum zu kümmern, inwiefern die verschiedenen Urteile logisch zueinander stimmen werden. Darum gehört Besonnenheit dazu, ihn richtig zu deuten. Hier z. B. — wie gar oft bei ihm — liegt eine gewisse ironische Unterstreichung, behufs auffallenderer Sichtbarmachung ungewöhnlicher Erkenntnisse, in der Andeutung, der Protestant habe „zu wenige“ und der Katholik noch nicht genug Sakramente: das Ganze dient dazu, eine tiefere Erkenntnis vorbereitend anzubahnen, die Erkenntnis nämlich des höchsten Ideals aller Religion. Dieses wäre erst erreicht, wenn jede Handlung, jeder Vorgang im Leben als Gott gewidmet empfunden und gedeutet würde, also das Leben als „ein großes allgemeines Sakrament!“ — das Gotteigensein als das unaussprechbare Geheimnis des Lebens. Goethe spricht das freilich nicht klipp und klar aus, doch haben wir hierin wiederum eine zugleich zarte und tiefe stilistische Absicht zu bewundern: denn eine derartige mystische Erkenntnis eignet sich nicht für dürre Worte, deswegen vermeidet ein Goethe, sie auszusprechen, und begnügt sich mit zarten Andeutungen. Wer die gleiche Erkenntnis rund und derb und zugleich mit bestrickender Anmut ausgesprochen hören will, der schlage in Martin Luther's *Kirchenpostille* die Predigt am fünften Sonntag nach Epiphaniä (Episteln) nach: „Es sei essen, trinken, schlafen, wachen, gehen, stehen, reden, schweigen, arbeiten, müßigsein etc., ist alles eitel köstlich Ding, darum, daß es alles gehet im Namen des Herrn Jesu.“ Und dann öffne er die *Taittirîa-Upanishad* (3, 10) und lasse sich vom indischen Weisen belehren, der Wissende erkenne und verehre Gott im Reden, im Einatmen und im Ausatmen, in jeder Arbeit, welche die Hände

vollbringen, in jedem Schritt, den die Füße zurücklegen, ja, in allen körperlichen Verrichtungen![1]) Die geringste Überlegung genügt, zu überzeugen, daß bei einer derartigen Auffassung — welche das ganze Leben zu einem Einzigen „großen allgemeinen Sakrament" (wie Goethe es forderte) umschafft — die einzelnen Priestersakramente alle Bedeutung verlieren und als bedeutungslos notwendig entschwinden müssen. Dieser Begriff des allgemeinen Sakramentes hebt überhaupt den eines dem Laientum entgegengesetzten Priestertums auf, indem jeder Mensch — wenn man überhaupt von „Priester" noch reden will — sein eigener Priester sein muß, — und dies wiederum stimmt genau mit den Vorstellungen des ersten Christentums überein, die in Luther wieder auflebten (siehe: *Von der Freiheit eines Christenmenschen).*

Hiermit hoffe ich deutlich gemacht zu haben, warum wir an der Erhebung von symbolischen Handlungen zu dauernden Einrichtungen innerhalb der neuen Gemeinschaft Jesu zweifeln dürfen. Anders wird das Urteil ausfallen, sobald von der Mitwirkung der Kunst die Rede ist.



Den großen deutschen Dichtern in Worten und in Tönen ist ein Zug gemeinsam, der sie von anderen Dichtern unterscheidet und sie — bei allem sie sonst voneinander Trennenden — zu einer Familie eint: ihr hoher Begriff von der Würde der Kunst. Die meisten unter ihnen haben mehr oder weniger eingehende Äußerungen hierüber hinterlassen, und wo dies nicht der Fall ist, können wir es aus ihren Werken entnehmen. In dieser Beziehung reicht der kaiserliche Hofdichter Walter von der Vogelweide dem wackeren Volksmann Hans Sachs die Hand, und gleicherweise Martin Opitz, der von lateinischen Idealen durchtränkte Schulmann, dem Teutonen Klopstock. Unter allen zeichnen sich aber zwei durch die leidenschaftliche andauernde Hingabe an diesen Gedanken aus, von dessen entscheidender Bedeutung für das Wohl der Menschheit sie beide gleichmäßig durchdrungen sind: Friedrich Schiller und Richard

[1]) Bei der Wiedergabe dieser Stelle folge ich Max Müller, der hier deutlicher für uns Europäer als Paul Deussen übersetzt. Im Grunde genommen ist der Sinn bei beiden der gleiche.

Wagner. Schiller's Aufmerksamkeit blieb vorzüglich auf denjenigen Punkt gerichtet, den man den Wurzelpunkt dieser Betrachtung nennen kann, nämlich auf das Menschwerden des Menschen durch das Erwachen des freien Gestaltungstriebes: diesem Gedanken widmet er die vollendetste seiner Schriften, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*; Wagner, der sich zu der gleichen Lehre bekannte, fand sich gegen Schluß seines Lebens veranlaßt, sein Denken mit Inbrunst auf den Gipfelpunkt der gleichen Betrachtung zu richten, nämlich auf die organischen Beziehungen zwischen Religion und Kunst, die er mit künstlerischer Leuchtkraft und hinreißender Überzeugungsgewalt in einer Reihe von Aufsätzen darlegte. Bis zum heutigen Tage haben diese beiden entscheidenden Gedankentaten nicht entfernt die Beachtung gefunden, die ihnen zukäme; die Gemüter der Menschen waren von anderen Dingen erfüllt und gingen an diesen Meisterleistungen unempfänglich vorüber. Es kommt hinzu, daß Schiller zwar kristallene Reinheit des Gedankenausdruckes in dieser Schrift erreicht, jedoch — gerade hierdurch, indem nämlich Wort und Gedanke sich genau decken und das übliche Mehr an Worten fortfällt — gespannteste Aufmerksamkeit von seinem Leser fordert, um verstanden zu werden; wer sich ihm nicht ganz hingibt, wird seiner Belehrung nicht teilhaftig. Bei Wagner liegt kein derartiges Hindernis vor; ihm steht das allgemeine deutsche Vorurteil gegen Schriften, die „Musiker" zum Verfasser haben, im Wege — sie bleiben ungelesen. Die Not der Gegenwart wird schon die Menschen an diese beiden Bahnbrecher weisen.

Schiller's Hauptlehrsatz läßt sich in seine eigenen Worte zusammenfassen: „Die Natur hat nur Geschöpfe, die Kunst hat Menschen gemacht.... Die Natur fängt mit dem Menschen nicht besser an als mit ihren übrigen Werken: sie handelt für ihn, wo er als freie Intelligenz noch nicht selbst handeln kann. Aber eben das macht ihn zum Menschen, daß er bei dem nicht stille steht, was die bloße Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt .... das Werk der Not in ein Werk seiner freien Wahl umzuschaffen ...." (Brief 2 und 3). „Was ist der Mensch, ehe die Schönheit die freie Lust ihm entlockt und die ruhige Form das wilde Leben besänftigt? Ewig einförmig in seinen Zwecken, ewig wechselnd in seinen Urteilen, selbstsüchtig ohne er selbst zu sein, ungebunden ohne frei

zu sein, Sklave ohne einer Regel zu dienen" (Brief 24). „Die ästhetische Kultur" — der Sinn für das Schöne — ist es, wodurch der Mensch Freiheit erhält und d. h. „Freiheit, zu sein, was er sein soll" (Brief 21).

Weder ist es möglich, an dieser Stelle auf Schiller's besondere Bestimmungen der Begriffe „Spiel", „Spieltrieb", „Schein", „schöner Schein", „reiner Schein" usw. einzugehen, das würde uns zu weit von unserm Wege ableiten, noch können wir uns auf seine Ausführungen über Gesellschaft und Staat — denen der größte Teil der Schrift gewidmet ist — einlassen, uns kommt es hier vielmehr auf die zerstreuten Winke an, die immer wieder auf einen Kampf im Menscheninneren hindeuten zwischen einer Würde, die Schiller so hoch einschätzt, daß er schreiben kann: „die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich" (Brief 11), und einer Unfähigkeit, sich dauernd aus der Tierheit loszureißen, deren Ursache er in einem gewissen, dem Menschen angeborenen „Etwas" erblickt: „was der Aufnahme der Wahrheit, auch wenn sie noch so hell leuchtete, und der Annahme derselben, auch wenn sie noch so lebendig überzeugte, im Wege steht" (Brief 8). Diese Erkenntnis führt mit Notwendigkeit zu Gedanken und Bestrebungen, die wir berechtigt sind als „religiöse" zu bezeichnen, wenngleich Schiller — der die selbstgesteckten Grenzen nicht überschreitet — nur selten das Wort Religion ausspricht. Eine Haupteinsicht findet in folgenden Worten Ausdruck: „Die Aufklärung des Verstandes .... zeigt im ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, daß sie vielmehr die Verderbnis durch Maximen befestigt" (Brief 5), und weiter: „nicht genug also, daß alle Aufklärung des Verstandes nur insoferne Achtung verdient, als sie auf den Charakter zurückfließt; sie geht auch gewissermaßen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden. Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das dringendere Bedürfnis der Zeit ...." (Brief 8). Derartige Einsichten über die entscheidende Bedeutung des Herzens — im Gegensatz zum Verstande — für die Kultur der Menschheit und über die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Ausbildung des Empfindungsvermögens zeugen von tiefer christlicher Eingebung. Schiller gesteht auch ausdrücklich, unsere „barbarischen Staatsverfassungen"

seien außerstande, zu dem erstrebten Ziele beizutragen; das könne einzig „ein Werkzeug“ leisten, „welches der Staat nicht hergibt“, und es müßten „Quellen eröffnet werden, die sich bei aller politischen Verderbnis rein und lauter erhalten“. Schiller fährt freilich dann fort: „dieses Werkzeug ist die schöne Kunst, diese Quellen öffnen sich in ihren unsterblichen Mustern“ (Brief 9); doch stellt er in dem herrlichen neunten Brief einen so erhabenen Inbegriff der Kunst und des schaffenden Künstlers hin, daß einzig das Wort „Religion“ noch fehlt.

Daß das Fehlen dieses Wortes einen Mangel bedeute, soll nicht geleugnet werden: gerade an diesem Punkte nun greift Richard Wagner ein, indem er die Frage aus dem Gebiete des reinen Denkens auf das der Empfindung und der Erfahrung hinüberträgt. Schreibt Schiller: „Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet und aufbewahrt . . . .“, so weiß Wagner, daß diese verlorene Würde das religiöse Element im Menschen ausmachte und daß die Rettung einzig einer religiösen Kunst gelingen kann: „Ich durfte der wahren Kunst einen um so höheren Beruf zuerkennen, als ich sie mit wahrer Religion vollkommen Eines erfand“ (*Ges. Schr.*, 1. A. 10, 332). An einer weiteren Stelle heißt es dann: „Nicht aber kann der höchsten Kunst die Kraft zu solcher Offenbarung erwachsen, wenn sie der Grundlage des religiösen Symboles einer vollkommensten sittlichen Weltordnung entbehrt . . . .“ (10, 335). Das Dasein reinster Kunst wird durch das Dasein reiner Religion geradezu bedingt: einzig diesem Boden kann eine solche Kunst entsprießen, und einzig im Dienste des religiösen Lebens vermag sie es, sich rein zu erhalten: „ihre wahre Aufgabe erfüllt die Kunst“ erst, indem sie „durch ideale Darstellung des allegorischen Bildes zur Erfassung des inneren Kernes desselben, der unaussprechlich göttlichen Wahrheit, hinleitet“ (10, 275). Engste organische Beziehungen des gegenseitigen Gebens und Nehmens bestehen demnach zwischen Religion und Kunst: bildet die Religion die Atmosphäre, in welcher allein eine solche Kunst aufblühen kann, so kann auf die Dauer die Religion der Kunst ebensowenig entbehren, denn dieser ist es „vorbehalten, da, wo die Religion künstlich wird, den Kern der Religion zu retten“, indem sie (die Kunst) die mythischen Symbole, welche die Kirche „im eigentlichen Sinne als wahr geglaubt

wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfaßt, um durch ideale Darstellung“ dieser mythischen Symbole „die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen“.

So weist denn der Bayreuther Meister der Kunst ein zwiefaches Amt zu: in den „Zeiten schrecklicher Verirrungen“ — zu denen wir unsere Gegenwart rechnen müssen — überkommt sie die Aufgabe, den Kern der Religion zu erretten und uns dadurch den Weg zur religiösen Wiedergeburt zu weisen; ist aber erst der Tag gekommen, wo unsere Kultur eine religiöse zu heißen verdient, dann wird die Kunst selbst als religiöser Akt erkannt werden — und unter den Künsten zuvörderst „die tönende Seele der christlichen Religion, die heilige Musik“.

Mußte auch dieser Abriß der Lehren Schiller's und Wagner's flüchtig ausfallen, er wird genügt haben, dem Unkundigen eine Vorstellung von dem hohen Begriff zu geben, den deutsche Dichter von der Würde ihrer Kunst sich bildeten, und ihm zu zeigen, daß sie dieser Kunst geradezu ein erhabenes Amt bei der vollkommeneren Menschwerdung des Menschen zuwiesen. An dem heiligen Ernst solcher Männer darf keiner zweifeln; sie reden doch nicht ins Leere hinein; gerade diese Arbeiten entstanden bei beiden in der feierlichen Stimmung des herannahenden Lebensabschlusses; beide schenkten sie das Beste und Höchste, was sich ihnen aus ihrem Erschaffen, Erarbeiten und Erleben ergeben hatte, den Mitmenschen zum Heile. Und wir sollten, wie bisher, auch weiterhin solche Dinge unberücksichtigt lassen!? Schiller wußte genau, daß diese Bestrebungen von der ihn umgebenden Gegenwart keine Beachtung zu erwarten hätten, und mahnt den Gleichgesinnten, nicht zu verzagen: „Gib der Welt auf die du wirkst die Richtung zum Guten, so wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwickelung bringen.“

Was geeignet erscheinen muß, unser Vertrauen zu den deutschen Dichtern in Worten und in Tönen schon heute lebendig und unerschütterlich zu gestalten, ist, daß diese Männer bereits eine stattliche Reihe gewaltiger Werke hingestellt haben, ganz und gar aus dem Geiste christlicher Religion geboren; einzig unser Verständnis fehlt, um sie schon heute als die eindrucks- und wirkungsvollsten Bestandteile feierlicher Gottesandachten einzuführen. Wagner redet von Beethoven und von Bach und sagt von ihren Werken: „Über

alle Denkbarkeit des Begriffes hinaus offenbart uns der tondichterische Seher das Unaussprechbare: wir ahnen, ja wir fühlen und sehen es, daß auch diese unentrinnbar dünkende Welt des Willens nur ein Zustand ist, vergehend vor dem einen: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt!" (10, 321). In der Tat schweben heutzutage Werke wie Bach's *Passionen* und *Kantaten* gleich Gespenstern in der Luft umher, ohne eine wahre Heimstätte: ihre Aufführung im Konzertsaal hat für jedes empfindende Gemüt etwas Gotteslästerliches; bringt man sie aber in der Kirche zu Gehör, so wird das gleichsam zu einem Konzertsaal herabgesetzte Gotteshaus stimmunglos oder wenigstens stimmungsarm; in Wahrheit verlangt der Gehalt dieser erhabenen Schöpfungen die Aufnahme als organische Bestandteile in inbrünstige Religionshandlungen einer durch Glauben geeinigten Gemeinde. Das gleiche gilt von gar manchen Werken Beethoven's, die in der beispiellosen Wucht der Hingabe — sei es an das Gebet, sei es an die Verzweiflung, oder wiederum an die Freude — wahrlich als Konzertprogrammnummer sich an falschem Orte befinden und die den ganzen himmlischen Schatz ihres Inhaltes erst dann offenbaren würden, wenn sie — als heiligste Erzeugnisse des Menschengeistes — in den Rahmen einer religiösen Handlung werden eingefügt sein. Nie ist einer Kirchenkunst ein derartig jubelnd unerschütterliches Bekenntnis gelungen wie dem Allgesang:

Brüder — überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen!

Allerdings ist für die Eigenart gerade dieses Poeten bezeichnend, daß viele seiner göttlichsten Eingebungen, wie sie aus einer gänzlich vereinsamten Seele hervorgehen, sich ebenfalls an die Einsamkeit der abgeschlossenen Kammer wenden: ein Gebilde wie die *Canzona di ringraziamento offerta alla divinità* hört man eigentlich erst dann richtig, wenn sie in dem Schweigen einer schlaflosen Nachtstunde plötzlich vor dem inneren Ohr auflebt.

Den entscheidenden Schritt zur Vermählung der Kunst mit der Religion tat jedoch erst Richard Wagner, dessen Bühnenwerke alle — wie schon häufig bemerkt worden ist — in irgendeiner Beziehung zum Erlösungsgedanken stehen. Wir wissen aus dem zweiten Kapitel, daß zu der Zeit des Erdenwandelns Jesu Christi der Ge-

danke an die Erlösung *(soteria)* bereits im Mittelpunkt verschiedener weitverbreiteter Religionen stand; diese Vorstellung aber blieb der Ausdruck für eine bloße Sehnsucht, bis sie durch Leben und Sterben unseres Heilandes einen Inhalt erhielt, der ihr zugleich körperliche Wirklichkeit und weltüberwindende Verklärung schenkte. Unter beiden Gestalten treffen wir die Vorstellung in Wagner's Bühnenwerken an: in den einen als bloße verzehrende Sehnsucht, die nie zum Ziele führt, in den anderen als alles besiegenden christlichen Glauben. Nannte ich nur den Erlösungsgedanken, so füge ich jetzt hinzu, daß dieser — wo er christlich auftritt — gar nicht zur Darstellung gebracht werden kann ohne die begleitenden christlichen Auffassungen von Glauben, Gnade, Liebe, Hoffen, Entsagen, Aufopfern.

Greifen wir gleich zum Beispiel.

Sieht man von den Worten des Heilandes ab, ich wüßte gar nichts zu nennen, was der für den Verstand schwer faßlichen Tatsache der göttlichen Gnade so unmittelbar sichtbaren und überzeugenden Ausdruck verliehe wie die Schlußszene des *Tannhäuser*, wo der Held an der Bahre der Elisabeth entseelt hinsinkt und im selben Augenblick der Zug der jüngeren Pilger heraneilt:

Heil! Heil! Der Gnade Wunder Heil!

und kündet, daß der Sünder, dem die härtesten Reue- und Bußübungen nichts gefruchtet und für den die Kirche kein Heilmittel mehr wußte, vor Gott doch Gnade gefunden hat:

Hoch über aller Welt ist Gott,
und sein Erbarmen ist kein Spott!

Wer je des Glückes teilhaftig wurde, das große Werk als Drama — nicht als Oper — zu erleben, weiß, daß bei der genannten Stelle die gesamte Zuhörerschaft von Tränen überwältigt ward: der Eindruck übersteigt alle Beschreibung. Dieser Eindruck ist nicht allein — und nicht hauptsächlich — dem ergreifenden Bühnenbild, der ergreifenden Wortdichtung und dem ergreifenden Tongemälde zuzuschreiben, sondern vielmehr der Wirkung der ganzen in jener letzten Szene gipfelnden Handlung, welche hier in die Offenbarung der göttlichen Gnade mündet. Es wäre nicht genug, wenn man sagen wollte: das ist christliche Kunst; hier haben wir die unmittelbare

Darstellung der Religion Jesu, wie wir sie im dritten Kapitel des vorliegenden Buches kennen lernten (S. 124 fg.), und zwar findet sie mit solch unerhörter Überzeugungskraft statt, daß gewiß gar mancher Mensch unter diesem Eindruck zu einem Christen umgewandelt worden ist.

Verwandtes ließe sich über das große Bruderwerk *Lohengrin* ausführen, in welchem namentlich die Vorstellung des Reiches Gottes auf Erden, wie Jesus sie gelehrt hatte (S. 99 fg.), durch das wunderbare Ineinandergreifen der Wort- und der Tondichtung mit vollkommener Klarheit zum Ausdruck gelangt ist: wie dieses Reich um den Menschen herum emporwächst — gleich einem Baum, in dem die Vögel des Himmels nisten und singen — ihn vor allem Übel der Welt schützend, so lange er nur glaubt; wie aber, sobald er zweifelnd „zurückblickt" und sich das Unerklärliche zu erklären sucht, das bergende Reich sich auflöst und entschwindet: alle diese Geheimnisse werden dem Gefühle unmißverständlich mitgeteilt und wirken wie ein neues Gleichnis der Lehre unseres Heilandes.

Andere Werke des gleichen Meisters gelten, wie schon oben angedeutet, der Darstellung der Sehnsucht nach Erlösung außerhalb des christlichen Glaubens an den wunderwirkenden Mittler und führen daher zu einer der christlichen Bejahung entgegengesetzten Verneinung — — eine für das bewußte Erfassen der Lehre Jesu unentbehrliche Ergänzung. Dann aber tat Wagner den entscheidenden Schritt und weihte durch *Parsifal* die dramatische Kunst dem Dienste der Religion: er knüpfte daran das Verbot, dieses Werk jemals auf einem Theater aufzuführen, da das einer Gotteslästerung gleichkäme.

Parsifal ist viel reicher an Allegorie und Symbolik als Tannhäuser und Lohengrin, hier liegt Bedeutung in Bedeutung eingeschlossen und hineingeheimnist: kommt es doch darauf an, Unaussprechbares in der Seele ertönen zu lassen. Nur soviel sei gesagt: im Mittelpunkt steht die Absicht, „die Gottesklage", welche die ganze Welt erfüllt, jedoch von tauben Menschenohren ungehört bleibt, in Aller Seelen so erschütternd ertönen zu lassen, daß sie mit Parsifal ausrufen müssen:

Des Heiland's Klage da vernehm' ich,
Die Klage, ach! die Klage
Um das entweihte Heiligtum!

In jedem Menschengemüt liegt ein solches Heiligtum; jeder Mensch ist — nach Jesu Lehre — ein Sohn Gottes und wird als solcher in das Gottesreich berufen: dies zu verkünden, wandelte vor zweitausend Jahren der Heiland auf Erden .... Und wie sieht die uns umgebende Welt aus! Wie haben wir Menschen dem Heiland seine Liebe und sein Leiden gelohnt! .....

Zu den tiefsten Tiefen religiöser Mystik wagt der Meister — gestützt auf die Mitwirkung der *ars christianissima* — uns hinabzuführen, bis zu dem Mitleiden mit dem Mitleidsvollen und bis zu dem

Höchsten Heiles Wunder:
Erlösung dem Erlöser!

Ein solches Werk gehört offenbar ganz und gar in das Gebiet der Religion und sollte ausschließlich im Dienste der religiösen Überzeugung, der es sein Entstehen verdankt, aufgeführt werden; die geringste Beigabe theatralischen Wesens und Unwesens muß auf den Empfangenden verletzend wirken und vernichtet zugleich die gottesfürchtige Absicht des Wort-Tondichters.

Die Frage, die wir uns am Anfange dieses Abschnittes stellten nach der Mitwirkung der Kunst im Rahmen der neuen Jesu-Gemeinschaft, findet sich dahin beantwortet, daß die begabtesten und zuhöchstgesinnten deutschen Männer diese Mitwirkung nicht bloß gelehrt, sondern, daß sie uns schon eine stattliche Reihe sehr verschiedenartiger Werke und Meisterwerke geschenkt haben, die hierher gehören und die Anfänge einer wahren „Kunst der Zukunft" bilden, — einer Kunst nämlich, die wir Heutigen zwar schon genießen, deren Wirkungsfähigkeit in einer ihr gemäßen Umgebung wir aber kaum vorzuahnen vermögen.

Besonderer Wert kommt in bezug auf diese neue Religionskunst den Untersuchungen Leopold von Schroeder's zu, die er in seinen zwei Schriften: *Mysterium und Mimus im Rigveda* (1908) und *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth* (1911) zusammengefaßt hat. Hier wird nachgewiesen, daß es bei den arischen Indern in ältester Zeit Gebrauch war, die bedeutendsten Mythen als Handlung vor Augen zu führen, d. h. also dramatisch, und daß diese Aufführungen einen wichtigsten Teil der religiösen Feste bildeten, indem ihnen — höchst wahrscheinlich — magische Wirk-

samkeit zugeschrieben wurde. Ähnliches ist inzwischen für die alten Germanen und für andere Völker aus der gleichen Stammesverwandtschaft aufgezeigt worden. Das jetzige Bestreben reinster deutscher Kunst hieße also eine Rückkehr auf höherer Stufe zu uraltem geheiligten Brauch.

Eine Tatsache blieb noch unerwähnt, die geeignet ist, unser Zutrauen zu Richard Wagner und zu seiner religiösen Kunst zu befestigen: wie Schroeder zeigt, sind alle seine Grundmotive nicht bloß — was schon bekannt war — altdeutschen Ursprunges, sondern sie gehen auf den urältesten Grundstock arischer Dichtung zurück, wobei namentlich folgender Umstand Hervorhebung verdient: durch die im Interesse des Worttondramas von Wagner durchgeführte äußerste Vereinfachung jeder Handlung hat der Dichter — völlig unbewußt — die Wiederherstellung „der Einfachheit des alten arischen Mysteriums bewirkt, das nur einige wenige Szenen bot.... mit viel bedeutendem, allessagendem, allen unmittelbar verständlichem Inhalt" (*Die Vollendung* usw., S. 207). Dies gilt von dem „Drachenstich", gefolgt von der Jungfrauenerweckung, von dem Goldhort und dem ihm anhaftenden Fluch, von dem Venusberg und der Erlösung des Sünders, von dem „Schwanelben" und dem gottgesandten Ritter, von dem himmlischen Gefäß und der Waffe, die allein die Wunde heilt, die sie selber geschlagen hat usw. Der unausdenkbare Reichtum der Symbolik jugendlicher Rassen feiert hier eine Neugeburt und verleiht diesen Werken unerschöpflichen Wahrheitsgehalt.

Mit wenigen Worten muß noch eine grundsätzlich höchst wichtige Erwägung vorgebracht werden: die künstlerische Darstellung religiöser Wahrheiten wirkt notwendig dem Erstarren zu Zwangsglaubenssätzen entgegen; dazu kommt die unermeßliche Wirkung der Musik, die jeden Verstandesinhalt und damit alle Dogmatik von sich ausschließt. So besitzen wir z. B. in Franz Liszt's bezaubernder *Heiligen Elisabeth* ein Werk, das aus ausgesprochen römisch-katholischen Überzeugungen hervorgeht; die Tondichtung aber löst alle Kirchenlehren auf, und es gelangt einzig zur Darstellung die reine „Jesus-Religion", die Religion des „Vaters der Liebe". Über die Mitwirkung der Kunst im Dienste der Religion wäre noch gar viel zu sagen, denn alle Künste können an dem Werke teilnehmen, doch habe ich geglaubt, mich hier auf das Wichtigste beschränken zu

dürfen, welches ohne Frage das aus dem Geiste der Musik geborene Drama bildet. Dieses stellt nunmehr in seiner Verbindung des Gesichtssinnes mit dem Gehörsinn der Religion ein unvergleichliches Organ zur Verfügung: eine Sichtbarmachung tiefster mystischer Ahnungen, eine Überwindung der Unzulänglichkeiten der Sprache. Um philosophische Theorien über das Wesen der Musik handelt es sich an diesem Orte nicht; es möge hier die Berufung auf einen Mann genügen, dem alles derartige Theoretisieren fern lag: Goethe urteilt von dem ernsten mehrstimmigen a capella-Gesang, „er spreche zum tiefsten besten Sinne des Menschen und lasse ihn seine Gottähnlichkeit lebhaft empfinden" (*Lehrjahre,* 6. Buch). Andererseits schreibt er dem Auge die Fähigkeit zu, uns „nahe an die Schwelle zu locken, wo wir in den Glanz der Gottheit hineinblicken dürfen, ohne zu erblinden" (*Nat. Schr.,* W. A. 8, 334). Man denke sich nun, welche Handhabe ein Kunstwerk, das beide künstlerischen Sinne harmonisch miteinander verschmilzt und sich gegenseitig steigern läßt, dem Dichter bietet zur Heranführung bis dicht an die Gottheit!



Daß wir die beiden soeben angeführten Worte von Goethe sinnbildlich zu verstehen haben, liegt auf der Hand, doch regen sie zu einer Erkenntnis an, die für die Religion ungeheuere Bedeutung besitzt und die selten oder niemals gewonnen wird: die unmittelbare Lebensbetätigung — wie diese durch die Sinne des Auges und des Ohres statthat — ist eher geeignet, uns „an die Schwelle" der Gottheit hinzuführen, als der Verstand mit seinen Umständlichkeiten und als die Vernunft mit ihren Träumereien.

Hier kommt es auf eine richtige, klare Unterscheidung an, die dem Naturmenschen ohne weitere Überlegung gelingt, während sie dem Gebildeten einige Mühe macht, weil alle Bildung eine gewisse naturentfernende Künstlichkeit erzeugt, die wiederum nur durch eine Besinnung — welche „Kultur" zu heißen verdient — überwunden wird. Freilich vermögen beide Fähigkeiten — Sinnlichkeit und Verstand — ohne einander nichts, eine Tatsache, der Kant in dem lapidaren Satz Ausdruck verliehen hat: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" — Worte, deren ge-

nauer Sinn durch folgende Sätze unmißverständlich verdeutlicht wird: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)“ (*Reine Vernunft,* S. 75). Um dies zu verstehen, braucht man kein Philosoph zu sein: ein bißchen guter Wille und ein paar Augenblicke Besinnung genügen.

Nun bewirken aber angeborene Anlagen des Menschengemütes, daß wir der einen Hälfte obiger Mahnung immer entsprechen, der anderen aber gar häufig nicht: unsere Anschauungen machen wir uns stets verständlich, dagegen lieben wir es zu denken, ohne daß unseren Begriffen Anschauungen von Gegenständen „beigefügt“ wären, d. h. entsprächen, oder wir begnügen uns mit so verschwommenen Gegenständen, daß diese sich, sobald wir sie fest ins Auge fassen, in Nebel auflösen. Den sinnlichen Anschauungen gesellen sich eben von selbst die zu ihrer Aufklärung nötigen Begriffe — gleichviel ob diese richtig oder falsch sind — geschähe das nicht, es würde überhaupt keine bewußte Wahrnehmung erfolgen; wohingegen es sich sehr bequem mit inhaltsleeren Gedanken umgehen läßt, an welche dann die Vernunft anknüpft und Gebäude errichtet, die allen Schein der Folgerichtigkeit an sich tragen, in Wirklichkeit aber bloße Luftgebilde sind. Dies gilt namentlich von dem Gedanken „Gott“, bei dem wir völlig unfähig sind, irgendeinen „Gegenstand in der Anschauung beizufügen“, weswegen der Gedanke — als Gedanke — leer bleibt. Dies wurde schon im ersten Kapitel unter Berufung auf Kant erwähnt, welcher nachgewiesen hat, es sei unmöglich, der Gedankengestalt „Gott“ irgendeine einzige bestimmende Eigenschaft beizulegen, „an der man nicht unwidersprechlich dartun könnte, daß, wenn man alles Anthropomorphistische (dem Menschengeist Angemessene) davon absondert, uns nur das bloße Wort übrig bleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können ....“ (*Prakt. Vern.,* 1, 2, 2, VII). Es hieße Kant mißverstehen, wollte man seine Worte so auffassen, als empfehle er uns, über die Gottheit gar nicht nachzudenken: er will nur verhüten, daß wir unsere Gedanken für Erkenntnis halten; vielmehr sollen wir uns bewußt bleiben, daß wir mit ihnen im Dunkeln herumtasten.

Nun gelange ich aber erst zu der Einsicht, die mitzuteilen mir am Herzen liegt; der Verneinung soll eine Bejahung folgen, und das geschieht am besten, indem wir zu Kant's Wort Goethe's obige Aussprüche hinzunehmen; denn da werden wir aufmerksam, daß — wie schon angedeutet — das Menschengemüt Elemente oder Kräfte, oder wie man es sonst nennen will, birgt, mit denen wir näher an die unmittelbare Gegenwart Gottes heranzurücken vermögen, als mittelst Verstand und Vernunft, und zwar wurzeln diese Kräfte in dem sinnlichen — und das heißt in dem empfangenden — Teil unserer Natur. Wir können es uns durch die einfache Überlegung faßlich machen, daß blinde Empfindungen immerhin inhaltsreicher sind als gegenstandslose Gedanken. Gewiß vermag kein Menschenauge Gott zu erblicken — die bloße Annahme wäre sinnlos — nichtsdestoweniger aber vermag ein sinnendes Betrachten der Natur und der Eindruck hoher Kunstschöpfungen „uns bis nahe an die Schwelle zu locken, wo wir in den Glanz der Gottheit hineinblicken . . . . ." — nicht die Gottheit selbst erblicken wir, doch den sie umgebenden Glanz. Und gleichviel, was man über das Wesen der Musik wähnen und lehren mag, wir wissen aus Erfahrung, daß — wo sie edel gestaltet sich gibt — „sie zum tiefsten besten Sinne des Menschen spricht und ihn seine Gottähnlichkeit lebhaft empfinden läßt." Auffallend ist's, wie die Musik immer wieder Goethe zu Gott führt. So sagt er z. B. von den Fugen „des Großmeisters Johann Sebastian Bach": ihm sei dabei zumut, „als wenn die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte, wie sich's etwa in Gottes Busen, kurz vor der Weltschöpfung, möchte zugetragen haben." Die darauf folgenden Worte empfehle ich dem Leser ebenfalls zu besonderer Beachtung. Goethe fährt nämlich fort: „So bewegte sich's auch in meinem Innern und es war mir als wenn ich weder Ohren, am wenigsten Augen, und weiter keine übrigen Sinne besäße noch brauchte" (*Briefe*, W. A. 24, 376). Es folgt daraus, daß die durch die Sinne vermittelten Seeleneindrücke in besonders günstigen Fällen die Sinnlichkeit überwinden und hinter sich lassen, wogegen Gedanken immer nur wieder zu Gedanken, bestenfalls zu Gedankengestalten (Ideen) führen. Auch diesem Umstand kommt große Bedeutung zu; denn der Mensch, der Gottes Nähe einmal empfunden hat — was Goethe sehr fein als „seine Gottähnlichkeit" bezeichnet —

vergißt dessen so leicht nicht wieder; wohingegen Beweise immer von Neuem durch andere Beweise erschüttert und umgestoßen werden können und überhaupt nur eine geringe Wirkung auf das Gemüt der meisten Menschen ausüben.

Überdenkt man im Lichte dieser verschiedenen Ergebnisse die Geschichte der christlichen Kirche und namentlich der christlichen Theologie, so erhält man den Eindruck einer einzigen wahnvollen Verirrung, indem Verstand und Vernunft immer mehr zu den ausschließlichen Organen der kirchlich anerkannten Religion auswuchsen. Der eigentliche Kirchenglaube — wie er noch heute in den Katechismen der verschiedenen Bekenntnisse sich darstellt — ist überall, wo er nicht bloße Geschichtserzählungen wiedergibt, nackter Rationalismus, d. i. Vernünftelei. Solche Dinge, wie das Nicänische und das Athanasianische Glaubensbekenntnis, bieten unübertreffliche Mustersammlungen von „leeren Begriffen", von Gedanken, denen jeder anschauliche Gegenstand fehlt. Damit entfernte sich die Kirche immer weiter von dem göttlichen Mittler, dem sie doch alles, was sie war, verdankte. Im Herzen hielt sie zwar an ihm fest und schöpfte daraus ihre siegende Kraft, doch entfernte sie sich in bezug auf Gesinnung und Lehre, sowie in ihrem ganzen Wesen immer weiter und weiter von dem geschichtlichen Heiland, so daß man ohne Übertreibung behaupten darf: Jesus und die christliche Kirche bilden religiöse Gegensätze.



Mit diesen Betrachtungen betreten wir wieder genau den Boden, auf dem wir uns zu Anfang des Kapitels befanden, und um mich nicht zu wiederholen, bitte ich den Leser, die betreffenden Ausführungen nachzuschlagen (S. 227 fg.). Dort waren wir auf rein geschichtlichem Wege dahingelangt, jetzt führen uns grundsätzliche Erwägungen über das Menschengemüt auf den gleichen Punkt zurück: den springenden Punkt — das *punctum vitae* — unserer ganzen Betrachtungen.

Goethe bringt einmal ein geheimnisvolles Wort, das ohne besondere Vorbereitung nicht zu verstehen ist; die nötige Vorbereitung besitzen wir jetzt. Er schreibt: „Es gibt nur zwei wahre Religionen, die eine, die das Heilige, das in und um uns wohnt, ganz formlos,

die andere, die es in der schönsten Form anerkennt und anbetet. Alles, was dazwischen liegt, ist Götzendienst" (*Wanderjahre,* 3. Buch, „Aus Mackarien's Archiv"). In solcher Kürze und ohne weitere Erläuterung mitgeteilt, muß dieser Ausspruch für Jeden zunächst ein Rätsel bleiben; wohl ahnt man hinter den geheimnisvollen Worten tiefe Weisheit, doch dürfte es sich unmöglich erweisen, den Sinn richtig zu ergründen, wenn man nicht der Belehrung durch Kant, die ich vorhin ins Gedächtnis rief, eingedenk bleibt. Wahre Religion kann nämlich nur durch Verstand und Vernunft „Form" erhalten; sobald Religion ihre Form aus der Sinnenwelt borgt, entsteht notwendig „Götzendienst". Nun bleiben aber, wie Kant uns belehrt, Verstandes- und Vernunftbegriffe, sobald ihnen keine Anschauungen entsprechen, inhaltsleer: folglich stehen in der Religion Form und Inhalt zueinander im umgekehrten Verhältnis. Je formvollendeter eine Religion wird, je mehr wird sie an religiösem Inhalt opfern müssen; das ist der Preis, den sie für die bedeutende Zunahme an logischer Kraft und an Wirkungsgewalt über zahlreiche Menschen leistet. Dagegen wird, wer einen großen Reichtum an religiösen Gefühlen und Impulsen im Herzen birgt, sich hüten, der Begriffswelt mehr Einfluß einzuräumen, als unbedingt notwendig ist, um sich verständlich zu machen; denn Formgeben heißt in diesem Falle feste, klare unverrückbare Begriffe aufstellen, und für jeden solchen Begriff muß der Mensch etwas von den ihn beseligenden Ahnungen und Erlebnissen aufopfern; weswegen er sich mit den leichtesten Umrißlinien begnügen und alles Gewicht auf die empfangende (die Philosophen sagen „leidende") Seite des Menschengemütes legen wird, und das ist die Seite des unmittelbaren, gedankenarmen, tatenvollen Sinnenlebens.

Ich knüpfe sofort wieder hier an, will nur vorher aufmerksam machen, daß wir jetzt für Goethe's Ausspruch eine zwiefache Fassung gewonnen haben: wollen wir die beiden „wahren Religionen" bejahend bezeichnen, so werden wir die eine die formvollendete, die andere die gehaltsreiche nennen; ziehen wir die verneinende Fassung vor, so müssen wir von der ersteren als von der gehaltsarmen und von der letzteren als von der formlosen sprechen.



Bei weitem die erhabenste Erscheinung einer „formlosen Religion" besitzen wir in der Religion Jesu: diese Religion ist ganz und gar Gehalt und legt deswegen das denkbar geringste Gewicht auf die Fragen der Form. Die Allegorie des Vaters und diejenige seines Reiches genügen fast allen Mitteilungsbedürfnissen des Heilandes; kaum daß er einmal sich veranlaßt findet, den Vater ausdrücklich als „gut" zu bezeichnen (*Mk.* 10, 18). . . . . Das ist uns schon alles bekannt und bedarf keiner Wiederholungen; nur haben wir inzwischen einen ungleich lichtkräftigeren Einblick in die Zusammenhänge gewonnen. Wir verstehen jetzt, warum Jesus keinerlei Begriffsbestimmungen über die Gottheit aufstellt; wir empfinden die kühne Fälschung, die ihm die Dreieinigkeitslehre zusprechen wollte, als ein Zerstören seiner hohen Lehre, und wir erraten die Beimengung paulinischer Theologie in der Unterredung mit Nikodemus sowie bei *Johannes*, Kapitel 4, Vers 24, wo der Evangelist Jesum sagen läßt: „Gott ist Pneuma" (vergl. 2. *Kor.* 3, 17 „Der Herr ist Pneuma") . . . . Jedenfalls hat Jesus, wenn er ein aramäisches Wort gebrauchte, welches griechisch durch *Pneuma* (Hauch, Geist, Seele) wiederzugeben war, nicht die damals geläufige philosophisch-theologische Bedeutung des Wortes *Pneuma* im Sinne gehabt — wie das bei Paulus der Fall war —, sondern vielmehr einfach die Abwehr der immer wieder sich vordrängenden jüdischen körperlichen Vorstellung.

Es gibt schwerwiegende Herrenworte unbezweifelbarer Echtheit, die wir gewohnt sind viel zu gemütlich leichthin zu nehmen, weil eben die Kirche niemals etwas Rechtes damit anzufangen gewußt hat: ich will als Beispiele zwei nennen.

Das erste lautet: „Und Jesus rief ein Kind herbei, stellte es mitten unter sie und sprach: wahrlich, ich sage euch, so ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nimmermehr in das Reich der Himmel eingehen" (*Matth.* 18, 3). Was zeichnet nun die Kinder aus, wenn nicht das unmittelbare Erfassen aller Lebenseindrücke, wie sie ihnen durch die Sinne übermittelt werden, ohne jegliches Nachgrübeln? Die Zuversicht zu der unmittelbar sie umgebenden Freude am Dasein macht ihr Wesen aus. Unter den Galiläern, die den Heiland umgaben, befand sich wohl manche kindliche Seele — wofür das Beispiel des Petrus zeugt; niemals da-

gegen hat es Menschen gegeben, die weniger Kindern glichen als diejenigen, denen wir die Errichtung der kirchlichen Zwangsglaubenssätze verdanken: sie sind die Söhne einer überbildeten, altersschwachen, unfruchtbaren Zeit; kenntnisreich und ernst bestrebt, haftet doch all ihrem Tun etwas Greisenhaftes, Freudeloses, Rechthaberisches an. Nichts ist weniger kindlich und spricht weniger zu Kindern als der Katechismus der christlichen Kirchen.

Dieser Spruch wendet sich, wie man sieht, an die Allgemeinheit, um in Dingen der Religion vor dem Vorwalten der Verstandestätigkeit zu warnen; der zweite Spruch richtet sich unmittelbar gegen die Kirchenmänner und ihre Lehren: „Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen, und hast es Unmündigen geoffenbaret“ (*Matth.* 11, 25 u. *Luk.* 10, 21). Solche Worte sind um so bemerkenswerter, als in ihnen eine nicht wegzudeutende Ablehnung aller Theologie sich kundgibt. Das zuletzt angeführte beteuert noch: „ja, Vater, denn so ist es wohlgefällig vor dir gewesen“ — eine Redewendung, die auf hebräisch-aramäisch soviel besagt wie „so beliebt es dir“, „so tust du gern“: hiermit spricht also der Heiland diese Ablehnung theologischer Spitzfindigkeiten und diese Erhebung der geistigen Einfalt und Unschuld und der Empfänglichkeit für unmittelbare Eindrücke der Gottheit selbst zu.

Weilen meine Gedanken bei Jesu, immer wieder fallen mir Worte von Goethe als Wegweiser in den Sinn. Das Wort von dem Ertönen, das die Gottähnlichkeit empfinden läßt, und das andere von dem Erschauen, das nahe an die Schwelle lockt, wo wir in den göttlichen Glanz hineinblicken, wirkten ungemein aufklärend, während dasjenige von der formlosen Religion den Wert einer Offenbarung besitzt. Jetzt wieder, wo ich mich sorgend frage, ob der Leser die Religion Jesu in ihrer tiefen Unterscheidung von der Religion der christlichen Kirche, ja, in ihrer Gegensätzlichkeit zu dieser zu erfassen beginnt, fällt mir ein Wort des gleichen Meisters ein, welches so genau auf diesen Punkt unserer Betrachtungen paßt, als entstünde es jetzt erst zu unserer Aufhellung. Goethe nennt einmal die Gottheit: „unsern Vater, den ungreiflichen aber den berührlichen“ *(Brief an Stolberg vom 26. 10. 75).* Das könnte Jesus gesprochen haben; denn er lehrt uns, Gott überall in der Welt, auf

Schritt und Tritt verehrend zu „berühren“ und lehrt doch zugleich, Gott sei nicht „greiflich“ und infolgedessen nicht „be-greiflich“ — denn, wir wissen es ja, ein Begriff, dem kein Gegenstand entspricht, bleibt leer, und wer nach Gott greift, im Wahne ihn zu begreifen, greift nach einem Schatten. Daher fällt es der Einfalt und den „Armen an Geist“ leichter, zu Gott und in sein Reich zu gelangen, als den „Wissenden und Umsichtigen“ *(sapientibus et prudentibus)*. Im Gegensatz zur Kirchenlehre legt, wie man sieht, Jesus das Hauptgewicht nicht auf die Vernunft, sondern auf das den Sinnen verwandte Gefühl. Beide Bestrebungen mögen — wie Goethe es will — die Bezeichnung als „wahre Religion“ verdienen; doch kann keine Frage sein, daß Jesus die formlose Religion höher stellt als diejenige, die nach schöner Form strebt. Zwar bezeigt er Achtung vor jedem aufrichtigen Glauben und verharrt bis an sein Lebensende in der religiösen Gemeinschaft, in der er aufgewachsen war: dies geschieht aber nur, weil seine eigene Lehre über jegliche Form erhaben steht und daher jeder anderen gegenüber Duldung zu üben vermag.

Diese Duldung sollte uns aber nicht blind für das viele grundsätzlich Unterscheidende zwischen der Religion Jesu und der Religion der christlichen Kirche machen: man nehme z. B. den im Mittelpunkt beider Religionen stehenden Begriff des Glaubens.

Immer und überall versteht Jesus unter „Glauben“ das Vertrauen auf seine göttliche Sendung, auf seine Vermittelung göttlichen Wesens und göttlicher Kraft; dieses Vertrauen genügt zur Erlösung. Niemals wird irgendein Bekenntnis gefordert; die Frau, die, ohne den Mund aufzutun, ihn „nur von hinten am Kleid“ berührt, wird geheilt: „Tochter, dein Glaube hat dir geholfen.“ Gleich darauf heißt es dem Vorsteher der jüdischen Synagoge gegenüber: „Fürchte dich nicht, glaube nur“ (*Mark.* 5, 34 u. 36). Genau ebenso redet der Heiland aber zu den Heiden; so z. B. ruft er der kananäischen Frau zu: „O Weib, dein Glaube ist groß!“ (*Matth.* 15, 28) und von dem römischen Hauptmann sagt er: „Bei niemand in Israel habe ich solchen Glauben gefunden!“ (*Matth.* 8, 10). Schon diese wenigen Stellen genügen zum unwiderleglichen Beweise, daß Jesus unter „Glauben“ etwas Grundverschiedenes versteht als die Kirche: der Anbeterin Baal's und Astarte's spricht der Heiland

Glauben in dem selben Sinne zu, wie der Jüdin und dem Synagogenvorsteher; dem römischen Kriegsmann aber — der bei Jupiter und Mars seine Eide leistet — rühmt er sogar höhere Glaubenskraft nach als in Israel irgend zu finden sei. Hier ist also nicht die Rede von einer Reihe von Glaubenssätzen — noch dazu auf unfaßbare Dinge bezüglich — vielmehr bezeichnet der Heiland mit diesem Worte eine Regung und Bewegung des Willens nach einer bestimmten Richtung hin; diese Erhebung des Wesens ist es, die solche Menschen befähigt, den Heiland als gottgesandt zu erkennen — und haben sie ihn erkannt, so ist damit — wie gesagt — Alles geschehen. Wohlbetrachtet ist es eine Ungeheuerlichkeit, wenn, auf dieser Lehre fußend, eine Kirche sich zwischen den Menschen und seinen Heiland aufrichtet und sich herausnimmt zu erklären: nur wenn du alles Punkt für Punkt glaubst, was ich lehre, gehst du in das Heil ein.

Wiederum fällt mir ein Wort Goethe's ins Gedächtnis, geeignet wie Weniges, Licht auf diese Frage zu werfen, die manchem wohl noch dunkel scheinen mag, — so schwer fällt es, sich aus ererbten und angelernten Vorstellungen zur Freiheit loszuwinden; die Lehre Jesu bildet aber die hohe Schule der Seelenfreiheit. In *Dichtung und Wahrheit* (Buch 14) erzählt Goethe von Unterhaltungen, die er in jungen Jahren mit kirchlich frommen Freunden pflegte und in denen er ihre Rechtgläubigkeit bekämpfte: „beim Glauben, sagte ich, komme alles darauf an, daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig. Der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen. Auf die Unerschütterlichkeit dieses Zutrauens komme alles an: wie wir uns aber dieses Wesen denken, dies hänge von unseren übrigen Fähigkeiten, ja, von den Umständen ab, und sei ganz gleichgültig. Der Glaube sei ein heiliges Gefäß, in welches ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe.“ Diesem Ausspruch fehlt freilich der Mittelpunkt, Jesus Christus; der Zusammenhang setzt ihn aber voraus; im übrigen kann er als beredteste Auslegung der obigen Worte des Heilandes gelten. Zwar bezeichnet Goethe selber seinen, in jugendlichem Übermut getanen Ausspruch als „Halbwahrheit“;

doch besitzt er das große Verdienst, die Aufmerksamkeit auf diejenige Hälfte der Wahrheit zu lenken, die uns unter dem lange anhaltenden Einfluß der Kirche aus den Augen entschwunden ist. Uns schwebt bei dem Worte „Glauben" die Vorstellung eines höchst verwickelten geistigen Vorganges vor, enthaltend geschichtliche Überzeugungen, die bis auf die Erschaffung der Welt zurückreichen, nebst vielfachen metaphysischen Aussagen über das Wesen der Gottheit sowie über deren Absichten, Heilspläne, Verheißungen und Drohungen, schließlich Bestimmungen über besondere Geheimnisse (Sakramente); Jesus dagegen bezeichnet — wie wir gesehen haben, und wie es sich leicht ausführlicher nachweisen läßt — mit dem Worte „Glauben" eine ureinfache Grundstimmung des Gemütes, die jedem Menschen, zu jeder Epoche, in jeder Umgebung, bei jedem Grade geistiger Entwickelung eigen sein kann oder nicht.

Über den Glauben haben wir in diesem Buche öfters gehandelt (siehe namentlich S. 65 fg. u. 211 fg.), und ich will das Gesagte nicht wiederholen; es stellen aber alle Fragen sich uns jetzt in einem anderen Winkel als früher dar, wodurch sie neue Bedeutung erhalten. Ich bilde mir ein, mein Leser erblickt nunmehr ohne weiteres die trennende Kluft, die das, was Jesus unter Glauben versteht, von dem scheidet, was die Kirchen darunter verstanden wissen wollen: es handelt sich um zwei völlig ungleiche Weltanschauungen, — zwar nicht um das, was der Logiker einen kontradiktorischen (d. h. ausschließenden) Gegensatz nennt, wohl aber um einen konträren, d. i. um eine entgegengesetzte Auffassung.

Bestätigt und bekräftigt wird dieser Gegensatz durch die beiderseitige Auffassung der S ü n d e, die im innigsten Zusammenhang mit der Auffassung des Glaubens steht. Auch mit diesem Gegenstand haben wir uns im dritten Kapitel befaßt (S. 124 u. fg.), was uns jetzt knappe Kürze ermöglicht.

Dort sahen wir die christliche Kirche von allem Anfang an eine „Religion der Sünde" lehren, womit ich sagen will, daß der Begriff der Sünde (mit samt dem ergänzenden Begriff der Sündenvergebung) die Achse bildet, um die sich sowohl das äußere mythische Bild des Heilsplanes als auch die innere mystisch-religiöse Erkenntnis dreht. Das ist ein Ergebnis jüdischer Schulung und geht bis auf Paulus und die anderen Apostel zurück — immer mit Ausnahme

des Johannes. Bei den Juden trug aber der Begriff der Sünde einen einfachen und eindeutigen Sinn: Sünde war die Nichtbefolgung von Jahve's, zu historisch bestimmten Zeiten willkürlich erlassenen Geboten: eine verbotene Speise essen, dem Feind ritterliche Schonung angedeihen lassen (*1. Sam.* 15, 8 fg.) war genau ebenso strafbar wie Betrug und Mord; bei ihnen blieb Alles, was nicht ausdrücklich verboten war — und mochte die Handlung noch so niederträchtig sein — erlaubt und lag außerhalb des Begriffes der Sünde. Mit dem Fortfall des jüdischen Gesetzes — dem ersten unmittelbaren Erfolg des Lehrens Jesu von Nazareth — fand sich dieser jüdische Begriff der Sünde *eo ipso* vernichtet, und an dessen Stelle trat die unvergleichlich feinsinnigere arische Erkenntnis des Gewissens als „Sonne unserem Sittentag", wo nicht mehr nach einem geschriebenen Gesetzbuch, nicht mehr nach Lohn und Strafe gefragt wird, sondern nach der inneren untrüglichen Stimme, die Gutes vom Bösen unterscheidet. Die jüdische Lehre von der Sünde ist unverfälschter Materialismus; die arische Auffassung vom Gewissen bedeutet die Erkenntnis einer metaphysischen Tatsache des Menschengemütes, welche der Glaube an Gott zu einer göttlichen Fügung verklärt.

Nichts ist bezeichnender für das völlig Unjüdische in der Religion Jesu, als ihr Verhalten der Sünde gegenüber. Es hieße sehr oberflächlich verfahren, wollte man urteilen, Jesus lege wenig Gewicht auf die Sünde; und doch wäre das Urteil vom jüdischen Standpunkt aus berechtigt, sowie auch vom Standpunkt der christlichen Kirche — man braucht nur an die im dritten Kapitel herangezogenen Beispiele des Schächers, der Ehebrecherin und der stadtbekannten Sünderin zu denken; man fragt sich, wie es möglich ist, daß die Menschen solche Dinge hinnehmen, ohne stutzig zu werden und zu merken, daß hier der Geist einer anderen Religion redet. Indem die Sünde nicht mehr in der Übertretung einer Gesetzesvorschrift, sondern in der Verkehrtheit der Willensrichtung und in der Schwachheit der Willenskraft besteht, findet es sich, daß kein Mensch mehr fähig ist, ein Urteil über sie zu fällen — weswegen auch der Heiland uns feierlich mahnt: „Richtet nicht!" (*Matth.* 7, 1); denn die Frage betrifft jetzt die innersten Seelenregungen des Menschen und erfordert die genaue Kenntnis der betreffenden Persön-

lichkeit in ihrem Sein und in ihrem Werden, sowie auch aller begleitenden Umstände: das geht offenbar über Menschenkraft. Vor allem aber: die Achse der Religion Jesu bildet der Glaube, alles andere — darunter auch die Sünde — besitzt nebensächlichen Wert.

Aus zahlreichen unzweifelhaft zuverlässigen Berichten erhalten wir den entschiedenen Eindruck, daß Jesus die Gesellschaft ausgesprochener Sünder derjenigen der sogenannten „Gerechten" vorzog, und zwar geschah das, weil er unter ihnen eher Gehör fand. Sobald der Sünder glaubt, fällt die Sünde von ihm ab, als wäre sie nie gewesen; wogegen auch eine Fülle von Tugenden die fehlende enthusiastische Erhebung der Seele zu Gott, welche Jesus „Glaube" nennt, nicht ersetzen kann. Wir stehen hier vor einem Geheimnis, das den Weg umhüllt, der von Mensch zu Gott führt. Der Verfasser der *Theologia deutsch* schreibt in der tiefen Einfalt seines Herzens: „Die Hölle und das Himmelreich sind zwei gute sichere Wege (zu Gott) dem Menschen in dieser Zeit" (11. Kap.); womit er aussagt, daß die Sünde und ihre Folgen ebenso gut zu Gott führen können, wie Rechtgläubigkeit und gute Werke. Keinem Menschen kommt ein Urteil zu über die Seelenbedeutung der Sünde eines Anderen: weder kann er wissen, woher sie kommt, noch wohin sie führt. Aus zahlreichen Fällen ist uns bekannt, daß Männer, die sich in bezug auf Gottesglauben und Hingabe an die ewigen Dinge auszeichneten, früher den Weg leidenschaftlicher Verirrung gewandelt waren. Man gehe also ja nicht an dem Mitleid Jesu mit den Sündern und an seiner Liebe zu ihnen achtlos vorbei. Diese göttliche Liebe und Weisheit bildet einen Gegensatz zu der sehr menschlichen Weisheit der Kirche in betreff der Guten und der Bösen. Martin Luther wußte das wohl und hat dieser Erkenntnis in seinem Brief an den Augustinermönch Georg Spenlein Ausdruck gegeben: „Hütet euch, daß ihr nicht jemals nach solch großer Reinigkeit trachtet, darin ihr euch nicht ein Sünder scheinen oder gar sein wolltet. Denn Christus wohnet nur in Sündern" (7. 4. 1516).

In dieser Gedankenreihe ergibt sich jedoch die abschließende Erkenntnis erst aus folgender Einsicht: das Kommen eines Mittlers zwischen Mensch und Gott läßt die verschiedenen Dogmengebäude, sowie den ganzen Apparat der von den Kirchen aufgezwungenen Gebräuche überhaupt als unnötig erscheinen, indem alle mensch-

lichen Versuche durch diese göttliche Fügung nunmehr aufgehoben worden sind. Im Mittler findet sich „der Gegenstand in der Anschauung“ gegeben — „denn in ihm wohnt all die Fülle der Gottheit leiblich“ (*Kol.* 2, 9) — und dadurch werden mit einem Schlag Wahrnehmung und Begriffe beide inhaltreich, ja, unerschöpflich inhaltreich. Fortan genügt es, an den Mittler zu glauben — und das heißt ihn zu erfassen, ein jeder wie es ihm am besten gelingen will, sei es mit dem schlagenden Herzen, sei es mit der sinnenden Seele, und sich fest an ihn zu klammern: damit ist Gottes Gegenwart schon erworben und tritt der Mensch ohne weiteres in des Vaters Reich ein. Die Gläubigen, die sich mit asketischen Übungen und mit allerhand kirchlichen Observanzen quälen, mahnt Paulus davon abzulassen: „Ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen mit dem Christi in Gott“ (*Kol.* 3, 3). Mit dem Glauben an Christum ist die Erlösung schon vollbracht, und jede weitere Sorge bedeutet einen Rückfall in die Verirrungen der menschlichen Vernunft.

Dies begründet eine Religion der Unmittelbarkeit, die gar nichts weiter vom Menschen fordert, als Liebe zu dem Erlöser und Glauben an sein Mittlersamt. Wir sahen am Schlusse des Pauluskapitels, mit welcher glutvollen Inbrunst der „Begründer der Kirchen, die in Christo sind“ diese allumspannende einzige Wahrheit erfaßt (S. 223), der auch unser Luther mit der ihm eigenen männlichen Gradheit Ausdruck verleiht: „durch Jesum Christum mußt du an Gott glauben ... da will er sich finden lassen und sonst nicht.“

„Ich bin der Weg und die Wahrheit
und das Leben; niemand kommt
zum Vater außer durch mich.“

VERZEICHNIS DER HAUPTBEGRIFFE*)

ABENDMAHL, das: Entwickelung der Lehre von der Wandlung 251; der Zwangsglaubenssatz des Jahres 1215, 65, 251; die „Verspeisung der Gottheit" 45 fg., 59 fg., 61 fg. — Brot und Wein 62; die Hostie in Mexiko 62; das A. im Mithraskult 62; das A. als „Zaubermittel der Unsterblichkeit" 64, 251. — Origenes über das A. 274; Herder's Auffasssung 273—275 (siehe auch Sakramente).

AGAPE, die: (siehe Liebesmahl und Abendmahl).

AHNENVEREHRUNG, die: 25.

ATHANASIANISCHE GLAUBENSBEKENNTNIS, das: 237 fg., 245 fg.

AUFERSTEHUNG JESU, die: 84—89, 143; Luther über die A. 87.

AVATARAS, die Lehre der (göttliche Reinkarnation): 46 fg.

BAUER, der: 17.

BAYREUTH: die Vollendung des arischen Mysteriums in B. 285 fg.

BRAHMANN: Bedeutung des Namens 27 fg.

CHRISTENTUM, das: wurzelt in der Persönlichkeit Jesu 90; Geburtsstunde des C. 84 fg., 143; Ausbreitung 78 fg.; die beiden anfänglichen Schulen 189 fg.; das frühe C. eine Religion des gebildeten Mittelstandes 241 fg.; Eindringen des Heidentums ins C. 261. — Das C. geschichtlich beurteilt von Herder 255, 262 fg.; von Kant 255 fg.

DENKEN, das: 11, 28.

DOGMEN (siehe Zwangsglaubenssätze).

DREIEINIGKEIT, die: 30, 105 fg., 237—247.

ENGEL UND DÄMONEN, die: 168—170.

ERLÖSUNG, die: Dionysos als Erlöser 55 fg.; Verbreitung der Sehnsucht nach E. 69; die Lehre Pauli 215 fg.; die E. in den Werken Richard Wagner's 282 fg.

ESCHATOLOGIE (Lehre von den letzten Dingen), die: 150, 164 fg.

EVANGELIEN, die: 141—174. — Sinn des Wortes Evangelium 141 fg.; ihr Entstehen 185 fg., 190; inwiefern sie Geschichtswerke sind 80 fg.; ihr Geheimnis 97 fg., 104; Reichtum ihres Inhalts 90, 92; unerreichbares Wunderwerk 173 fg., 227 fg.; kirchliche Eingriffe in die Texte 109, 122 fg., 232 fg. (und noch öfters). — Die Weissagungen in den E. 150—159; die Offenbarungsschriften (Apokalyptik) in den E. 150, 160—170; die Wunder in den E. 150, 170—173.

*) Das Verzeichnis erstrebt nicht Vollständigkeit; es soll lediglich dem ernsten Leser eine Handhabe bieten, die Hauptgedanken des Buches in ihren verschiedenen Prägungen leicht wieder aufzufinden und somit einem lebendigen Aneignen des Ganzen dienen.



EVANGELISTEN, die: 151, 185 fg. — Ihre Vorzüge 101, 104; sie verstanden Jesum nicht 104 (siehe auch Evangelien, Jesus, Paulus).
FABRIKARBEITER, der: 17 fg.
FACHGELEHRSAMKEIT, die: 3 fg.
FREIHEIT, die: was Jesus und Paulus darunter verstehen 214.
GALILÄER, die: 91 fg.
GEDANKENGESTALT, die (Idee): 9 fg.; paarweises Auftreten 20 fg.
GLAUBE, der: 56 fg., 65—71, 294—299; schwebende Bedeutung des Wortes G. 65 fg.; der „passive" und der „aktive" G. 66 fg.; die Sehnsucht nach G. 68 fg., 77 fg.; der G. in seiner Beziehung zur Gnade 66 fg., 212 fg. — Aussprüche über den G.: von Jesus 68, 136 fg., 294—299; von Johannes 71; von Paulus 66, 68 (zwei), 210 fg.; — von Goethe 295 fg.; von Kant 88; von Luther 67; von Lightfoot 65 fg.; von Ramsay 66.
GNADE, die: „das Eingreifen der Gotteshand" 67; die G. in ihren Beziehungen zum Glauben 66 fg., 210 fg. — Die Lehre Jesu 213 fg.; die Lehre Pauli 212 fg.; wie Kant urteilt 212 fg.
GNOSIS, die: 243 fg., 254 und noch öfters.
GOTT: eine Gedankengestalt 9 fg., 20—35; steht in Beziehung zur Gedankengestalt Mensch 9 fg., 40, 42 usw.; ist in Wirklichkeit undenkbar 28—34, 98, („neti, neti") 28, 82, 240 usw ; G. ist ganz Gehalt, gar nicht Gestalt 98, ist ebenso immanent wie transscendent 122. — Allverbreitung des Gottesgedankens 22 fg.; Gott in der Natur 22; „das höchste gute Wesen" 9, 23—35, 79 usw.; „der Vater" 24, 26, (nach Jesu Lehre) 98 fg., 105, 107 fg., 117—120, 122, 217 fg., 293 fg.; Menschgott und Gottmensch 42, 46 fg., 60 fg.; verschiedene Gottesvorstellungen innerhalb des Christentums 29—31. — Glaube an Gott durch Jesum Christum 79, 81, 88, 137 fg. usw. „Jeder, welcher Gott glaubt, hat Leben" 68; „Gott ist da zum Rechtfertigen; wer ist da zum Verdammen?" 215. Aussprüche über Gott von: Paulus 31 fg., Buddha 47 fg., den brahmanischen Indern 26 fg., Simonides 29, Origenes 32, Cyprian 32, 254, Minucius Felix 29, 32, Gregor von Nazianz 32, Lactantius 32 fg., Theophilus 33, Hippolyt 240, Athanasius (pseudo) 237 fg., Augustinus 33, Scotus Erigena 33, Anselm 33, Albert der Große 33, Thomas v. Aquin 34, Eckehart 28, 29, 34, 61, 136, 240, Theologia Deutsch 34, Luther 29, 40, 107, Angelus Silesius 22, Chaucer 42, Pascal 22, Kant 34, 43, 288, Goethe 40, 41, 293, Andrew Lang 23.
HOFFNUNG, die: 212.
HÖLLE, die: 260 fg., 298.
IDEE, die (siehe Gedankengestalt).
INDER, die brahmanischen: 26 fg., 46 fg., 67, 129 fg., 276 fg.
JAHVE: 29 fg., 109 fg., 112, 117.
JESUS. Inbezug auf die Erscheinung: ihre Geschichtlichkeit 75—81; sie steht außerhalb aller Zeitschranken 188, 219 fg.; Rassenangehörigkeit 90 fg.; J. ist nicht ein Jude aus Judäa 91 fg.; die Jungfrauengeburt 82 fg.; Tod und Auferstehung 83—88; Einzigartigkeit des Lebenslaufes 89; die Ver-

suchung in der Wüste 90; die Persönlichkeit 89—95; ihre „wehmütige Ironie" 92; ihre Sprache 93—95, (Bedeutung ihrer Bildlichkeit) 94, (die Gleichnisse) 93 fg., (Newton's Urteil über die Sprache Jesu) 93, (Pascal's Urteil) 95.

Die Deutungen der Erscheinung: in der allerersten Zeit 138; als Messias der Juden 144—149, 229—234; als „Sohn Gottes" 198 fg.; „Erstgeborener aller Schöpfung" 200 fg.; „der Mittler aller Dinge" 196 fg.; der Logos 244 fg.; die Auffassung Jesu als Gott und ihre Folgen 235—241; die „Doketisten" (Jesu Leib nur Schein) 253; Jesu „Gottmenschheit" 245 fg.; Jesus der Mittler zwischen Mensch und Gott 69 fg., 79 fg., 197 fg., 201 fg., 219 usw. usw.; der „zweite Mensch", der „zweite Adam" 204; „mein und euer Vater, mein und euer Gott" 109 usw.

Jesus als Lehrer: seine Art zu lehren 95—97; er „entschleiert den Blick des Herzens" (sagt Origenes) 81—89; „das Geheimnis Christi" 97; was Jesus unter Glauben versteht 136 fg., 294—299; die Theologen behaupten, er habe keine Religion gelehrt 102 fg., 118; Jesu lehrt keine Zwangsglaubenssätze 102, auch über Gott nicht 108; er hat nicht die Dreieinigkeit gelehrt 105 fg., 117; er steht außerhalb aller Kirchen 135, und stiftet keine Kirche 136; seine Lehre bleibt in der Kirche verborgen 104, sie bildet einen Gegensatz zur Kirchenlehre 290 fg.; er legt auf das Bekenntnis kein Gewicht 133, 135 fg.; Jesu Verhältnis zu den Juden 110—117; seine Beurteilung des Reichtums 97, 134; Jesu Lehre entschwand, weil unverstanden 137 fg.

Die Religion Jesu: 101—105, 292—299; ist die einfachste aller R. 132 fg., ist ganz Gehalt 292 fg.; ihre Einfalt und ihr Tiefsinn 107, 118 fg., 128 fg.; sie steht außerhalb der Zeit 101 fg., 126, 222. — Jesu Lehre vom Vater 98 fg., 105, 107 fg., 117—120, 122, 217 fg., 293 fg.; der Vater ist nicht mit Jahve zu verwechseln 109 fg., 117; Jesu Lehre vom Reiche Gottes 105—137, 217 fg. usw.; seine Lehre über das Weltende 102, über die „Letzten Dinge" (Eschatologie) 165—168; seine Lehre von der Gnade 213 fg., 229 fg.; sein Verhältnis zu Sünde und Sündern 124—132, 297 fg.; Bedeutung von Leben und Tod 121, 222, 260; Bedeutung seines Wunderwirkens 172 fg. — „Die Religion an Jesum muß sich in eine Religion Jesu verändern" (Herder) 263 fg.

(Siehe auch unter Kirche, Mittler, Paulus, Religion usw.)

JUDEN, die: wer als Jude zu bezeichnen ist 178; der Judengott (siehe Jahve); die J. und die Presse 17 fg.; Verhältnis Jesu zu den J. 110—117; Paulus und die Juden 178—183, 188 fg., usw.

JÜNGER JESU, die: 80 fg., 96 fg.; ihr Verbleib nach dem Tode Jesu 185 fg.; ihr Verhalten gegen Paulus 188 fg., 192 fg.; sie hielten Jesum nicht für Gott 148.

KIRCHE, die: Begriffsbestimmung 231 fg.; der erste Schritt zur Bildung der K. 229—234; hartnäckiger Konservativismus 264 fg.; ihre Verdienste 231 fg., 257 fg.; ihre verhängnisvolle Anmaßung 254; der Bischof als Inbegriff der K. 250 fg.; Unfehlbarkeit der K. 234. — Einfluß der Gnosis 241 fg.; ihre

Auffassung von der Bedeutung der Sünde 125—132; ihre zunehmende Entfernung von der Religion Jesu 228 fg., 234, 290, 294—299; die Religion Jesu bleibt von ihr unbeachtet 104; ihre Behandlung der Evangelientexte 109, 122 fg., 126, 232 fg. (siehe auch Jesus, Paulus, Sünde, Zwangsglaubenssätze usw.).

KULTUR, die: 16.

KUNST, die: Bedeutung der K. für die Religion 277—287; Bach 281 fg., 289; Beethoven 281 fg.; Goethe's Lehre 287 fg., 289; Schiller's Lehre 278—280; Wagner's Lehre 280—281, seine Bühnenwerke 282—286; die Darstellung der reinen Jesus-Religion 286 fg.

LETZTE GERICHT, das: 163, 259 fg.

LIEBE, die: 211 fg. usw.

LIEBESMAHL, das: in den Mysterienkulten 62 fg.; bei den frühesten Christen 64 fg., 273.

LOGOS, der: 244 fg.

MAGIE, die: 56 fg., 59—65.

MARIENKULT, der: 258 fg.

MECHANISIERUNG DES LEBENS, die: 16 fg.

MENSCH, der: eine Gedankengestalt 9 fg., 19 fg.; Beziehung zur Gedankengestalt „Gott" 9 fg., 21 fg., 40, 44 fg.; wechselnder Begriffskreis 13—20. — Der M. als „Bruchstück" 16 fg.; seine Sehnsucht nach Vergottung 61.

MESSIAS, der: wurde stets als politischer Held vorgestellt 146 fg., durch und durch nationaljüdisch 144—147. — Die Auffassung Jesu als M. 144—149, 229—234.

MITTLER, der: 41—71, 298 fg.; der M. kann eine Handlung oder ein Wesen sein 41 fg.; verschiedene Grundvorstellungen 42 fg.; die Vorstellung des M. bildet den Kern aller Religionen 42; Menschgott oder Gottmensch 42, 46 fg. — Herakles 49 fg., Osiris 50 fg., Mithras 52 fg., Dionysos 54 fg.; Jesus der einzige wahre Mittler 69 fg., 79 fg., 197 fg., 201 fg., 209 fg., 219 fg., 298 fg. — „Es besteht ein unüberwindbarer Gegensatz zwischen Mensch und Gott; ohne Mittler kann zwischen beiden keine Beziehung statthaben" (Pascal). (Siehe auch unter Jesus, Opfer, Paulus.)

MONOTHEISMUS, der: 9, 24 fg.

MYSTERIENRELIGIONEN, die: (vieler Orten in den Kap. 2, 5 und 6, siehe auch unter Mittler und Paulus).

MYSTIK, die: 50—58, 208—217 usw.

MYTHOS, der: 208—217 usw.

NEUE GEMEINSCHAFTSBILDUNG, die zu erhoffende: 267—299; ihre erste Pflicht 268; sie bekämpft keine Kirche 268; Beispiele 270—272; Sakramente 272—277; Bedeutung der Kunst für sie 277—287.

OFFENBARUNGSSCHRIFTEN, die (Apokalyptik): 150, 160—170.

OPFER, das: ursprüngliches Wesen des Opfergedankens 43—46, 59 fg.; das Menschenopfer 44 fg.; das Gottesopfer 45 fg.

PAULUS, der Apostel: Rassenangehörigkeit 178 fg.; angeblich galiläischen Ursprungs 178; Großstädter 186; wahrscheinlich nicht Schüler Gamaliel's 180 fg.;

hellenischer Einschlag 181 fg.; das Gesicht zu Damaskus 191—194. — P. als „Schöpfer der Kirchen, die in Christo sind“ 177, 185 fg., 201, 221 usw.; das Unjüdische an seiner Lehre 179—183; sein Hauptverdienst die Loslösung des Christentums aus dem Judentum 184, 186 fg.; Lightfoot bezeichnet ihn als „consequent inconsequent“ 177; sein Überzeugenwollen 209 fg., 222 fg.; sein Verdienst um die Evangelien 184 fg., 190, 221 fg.; sein Verhältnis zum Vierten Evangelium 221 fg.; die Gegen-Sätze innerhalb seiner Lehre 202—207; sein Mythos und seine Mystik 207—217; seine Lehre vom Glauben 210 fg.; seine Lehre von der Gnade 212 fg.; P. über die Dunkelheit des Gottesbegriffes 31 fg.; die Frage nach der Gottheit Jesu 194—202.

PIA FRAUS, die: 233 fg., 256 fg., 265—267.

PRESSE, die: 16—19; Goethe's Urteil über die P. 18 fg.

PRIESTER, die: Wurzel ihrer Macht 65; ihre Herrschsucht 39, 232, 250; die Lehre von der Wandlung 251; geschichtlicher Überblick 247—251.

REICH GOTTES, das: Jesu Lehre vom R. G. (siehe unter Jesus); die Gleichnisse vom R. G. 99—102; das R. G. bei Johannes 166 fg.

RELIGION, die: drei Gedankengestalten bilden den Inhalt aller R. 42; vergleichender Wert der Religionen 39 fg.; Goethe's Lehre von den „zwei Religionen“ 290 fg.; Bedeutung des Sinneneindruckes für die R. 287 fg., 292 fg.; Bedeutung der Kunst für die R. 277—287.

SAKRAMENTE, die (siehe unter Abendmahl, Liebesmahl, Opfer und Taufe): die S. in der neuen Gemeinschaft 272—277; Goethe über das „große allgemeine Sakrament“ 276, Luther über das gleiche 276, die Brahmanen über das gleiche 276 fg.

SÜNDE, die: bei den Juden 125, 297; im Gegensatz zum arischen „Gewissen“ 297; die S. bei Paulus ein mythisches Wesen 210 fg.; ausschlaggebende Bedeutung der S. für die Religion der Kirche 124 fg.; Luther's Lehre 125 (zwei); Ritschl's Lehre 125; die S. bei den Indern 129 fg., bei Kant 130—132; des Heilandes Lehre 124—132, 296 fg.

TAUFE, die: angeblicher Taufbefehl Jesu 105—107; Jesus pflegte nicht zu taufen 272, Paulus taufte wenig 272.

UNSTERBLICHKEIT, die: die Sehnsucht nach U. 60—65; semitische und arische Auffassung der U. 86 fg.; die U. nach Goethe 14.

VATERUNSER, das: 26.

VIELGÖTTEREI, die (Polytheismus): 25.

WEISSAGUNGEN, die: 150—159; bei den Juden 152; in der hellenischen Welt 151 fg.; Origenes über die W. 153; Beispiele aus Matthäus 156—159, Beispiele aus Justin 154 fg.

WIEDERGEBURT, die: 69.

WUNDER, die: 150, 170—173; Descartes 171, Pascal 170, Rousseau 170.

ZWANGSGLAUBENSSÄTZE, die: 83, 236 fg.; sie entstehen als Abwehr gegen Irrlehren 253 fg.; die Männer, die sie aufstellten 240—247 (vgl. Dreieinigkeit, Kirche usw.).

Worte Christi

Ungefähr 30 Jahre nach dem Tode Christi, als die unmittelbare Erinnerung an seine lebendige Gegenwart zu verblassen anfing, und die Zahl der Christen, die ihn nie gesehen noch gehört hatten, täglich zunahm, war es die erste Sorge der jungen Gemeinden, die „Worte" zu sammeln, die einen so unaussprechlichen Zauber auf alle Hörer ausgeübt hatten. Einer der wenigen Jünger Christi, die einige Bildung besaßen, der Zöllner Matthäus, verfaßte denn auch um jene Zeit eine Sammlung der Aussprüche des Heilands, die von den ältesten Vätern unter dem Titel *Logia des Matthäus* oder *Logia des Urmatthäus* viel genannt wird. In aramäischer Sprache — der einzigen Sprache, die Christus und seine Jünger verstanden — waren hier die Worte Christi, soweit sich die unmittelbaren Jünger ihrer erinnerten, zusammengestellt. Erst bedeutend später — nicht früher als 60 Jahre nach dem Kreuzestod — machte sich auch das Bedürfnis nach Lebensberichten fühlbar und führte zu der Verfassung zahlreicher Biographien Christi (siehe Lukas 1, 1), von denen nur unsere vier Evangelien auf uns gekommen sind. In unseren Evangelien sind nun die Worte Christi, wie sie der ursprüngliche Sammler, Matthäus, schlicht und schmucklos zusammenzutragen bemüht gewesen war, in eine zusammenhängende Erzählung hineingearbeitet worden. Ganz ohne Willkür ging das nicht; um so weniger, als jedes Evangelium eine bestimmte und verschiedene Tendenz verfolgt; und so finden wir dasselbe Wort von den verschiedenen Evangelisten in verschiedenen Zusammenhang gebracht, sowohl bezüglich der begleitenden biographischen Umstände, wie auch — nicht selten — in Bezug auf die unmittelbare Veranlassung und auf die aus dem betreffenden Wort zu ziehende Lehre. Schon der früheste Kirchenhistoriker, Eusebius von Cäsarea, bedauert darum lebhaft den Verlust der *Logia* des Urmatthäus, und es ist ein frommer Wunsch aller Jahrhunderte geblieben, sie möchten einmal entdeckt werden. An gelehrten Versuchen, hier und da aus den Übereinstimmungen und Abweichungen unserer Evangelisten auf den Bestand jener ursprünglichen *Worte Christi* zu schließen, hat es nicht gefehlt, doch handelt es sich (mit Ausnahme von H. H. Wendt's *Lehre Jesu*, 1886) um fragmentarische Einfälle, und selbst Wendt bewegt sich in einem solchen Urwald von Hypothesen, daß sein Werk nur wenig Beachtung gefunden hat.

Houston Stewart Chamberlain nun, der nicht Theologe ist, hat die Sache von einem ganz neuen Standpunkt angefaßt. Auch er wollte die *Worte Christi* zusammenstellen, überzeugt, daß diese Worte, losgelöst aus dem umgebenden Text, eine unerwartete, reine, mächtige Wirkung ausüben und für Viele eine wahre Offenbarung der Persönlichkeit Christi bedeuten würden. Doch hat er nicht zu philologischen Argumenten und logischen Induktionen Zuflucht genommen, sondern er hat einfach den altgeheiligten Text unserer Evangelien als unantastbar betrachtet und aus ihm die Worte des Menschensohnes zu-

sammengetragen. Als einziges Gesetz galt ihm: dort wo die Evangelisten von einander abweichen, die kürzeste und schlichteste Fassung zu wählen. Es enthält somit sein Text kein Wort, das nicht aus den Evangelien belegt werden könnte; jede Willkür ist ausgeschlossen. Als willkommene Ergänzung dienen einige schöne Sprüche, die von den ersten Vätern als authentisch zitiert werden, die aber zufällig nicht in einem unserer vier Evangelien aufbewahrt wurden.

Einen weiteren Charakter der Sammlung bedingt folgender Umstand. Chamberlain hat nicht ein polemisches Werk schaffen wollen; seine *Worte Christi* sollen nicht irgend einer christlichen Konfession im Kampfe gegen andere christliche Konfessionen dienen; allen Christen und auch allen Nichtchristen soll dieses Buch zur Belehrung und Erbauung dienen können. Darum hat er die schon vom Konzil zu Chalkedon (451) ausgesprochene und vom Konzil von Trient mit besonderem Nachdruck betonte Unterscheidung zwischen dem Menschen und dem Gott in Christus berücksichtigt und von seiner Sammlung alles das ausgeschlossen, was lediglich Eigentum der Theologen ist. In Chamberlain's Buch redet nur der *perfectus homo,* der reine Mensch, Allen verständlich.

Ein hundert und sechzig reinmenschliche Worte sind auf diese Weise aneinander gereiht worden, und zwar mit peinlichster Berücksichtigung der genauen Bedeutung des Textes (zu welchem Behufe die besten exegetischen Werke der Neuzeit benutzt wurden). Besonders lebendig wirkt das Ganze durch die Gruppierung der Worte in sechs Abteilungen nach ihrem Inhalt. Chamberlain unterscheidet *Worte Christi:* 1. über Glauben und Beten, 2. über Gott und das Reich Gottes, 3. über sich und die Seinen, 4. über die Priester und ihre Religionsgebräuche, 5. über die Welt und die Menschen (Weltweisheit), 6. über Tun und Lassen (sittliche Gebote). Durch diese Gliederung erhält man eine überraschend klare Einsicht in die Lehre Christi, und es ist nicht zu viel gesagt, daß manche Menschen nach dem Durchblättern dieses kleinen Werkes eine lebendigere Vorstellung des Charakters und der Persönlichkeit Christi besitzen werden, als nach jahrelangen theologischen Studien.

In einer einleitenden *Apologie* entschuldigt Chamberlain die Kühnheit seines Unternehmens und erläutert seine Methode. Zugleich gibt er eine gedrängte Darstellung des augenblicklichen Zustandes unseres Wissens in Bezug auf die Evangelien und erörtert namentlich das Verhältnis des Johannes-Evangeliums zu den anderen drei — alles vom Standpunkt des gebildeten Laien aus. Das Heranziehen halbvergessener Schriften Herder's verleiht diesen Ausführungen ein weiteres, litterarisches Interesse und zeigt daß der Verfasser der *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* auch in diesem Werke die Fühlung mit den Heroen des deutschen Denkens nicht verloren hat. Eine Anzahl erläuternder Anmerkungen helfen dem Verständnis schwieriger oder zweideutiger Worte und geben Auskunft über allerhand Dinge, die dem Laien von Interesse sein können.

+

Das Buch, unter dem schlichten Titel Worte Christi, bildet einen handlichen Band in Oktavformat von 316 Seiten und ist bei F. Bruckmann A.-G. in München zum Preise von 10 M. erschienen. Es bildet eine vortreffliche Ergänzung zu dem Buche „Mensch und Gott“.

+ + +


Digitized by Google